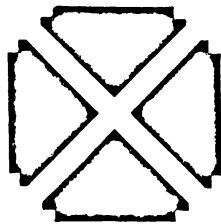
ISSN 0034 - 4486

Renovatio

aprile - giugno 1985 - anno XX - numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

ga lo spirito, che due fervono in noi le attività idonee alla gioia, e così diverse da porsi in conflitto! Contrastano le istanze della carne con le istanze dell'anima, reclama la carne ciò che l'anima ripudia, e perché l'una goda l'altra dovrà soffrire. Il dramma dell'uomo non si spiega se non sul telaio di un tal diuturno cozzo.

Ridicolo è quindi il proposito d'espungere il dolore. Se mai all'uomo togliessimo la possibilità di soffrire, di colpo si inaridirebbero «ab imis» le scaturigini del gaudio.

Cede il passo l'utopia degli edonisti e degli utilitaristi alla dottrina della *felicità*.

Mentre il *piacere* è il sentimento che accompagna la soddisfazione d'un bisogno organico, la *felicità* è il sentimento che accompagna la plenitudine di vita, il perfetto equilibrio dell'essere.

Valicando i limiti angusti della materia, Platone, Aristotele, Agostino e Tommaso inquisirono — al di là di essi — il termine ultimo delle umane aspirazioni. Non riescono corpo e spirito a convivere laddove s'ignorino a vicenda. Occorre si connubino in pacificata sintesi di senso e di ragione, di istinti e di ideali, in cui essenzialmente si risolve l'uomo. Ma, quante lotte, prima che si instauri l'equilibrio, prima che i due contendenti smettano l'armi e negozino la pace, prima che lo spirito s'affermi egemone! Restio è il corpo ad arrendersi e recalcitra protervo. Le laboriose e dolorose riprese dopo i rovinosi tracolli descrivono le fasi epiche di questa strenua battaglia. Raggiunto infine l'accordo, trionfa la virtù e nell'alleanza dei due contrari poteri s'adagia « felice » lo spirito.

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

aprile - giugno 1985 - anno XX - numero 2

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

ABBONAMENTO
1985

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1985 sono così stabilite:*

Italia	lire 12.000
Estero	lire 15.000
Sostenitore	lire 25.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

Le Settimane Sociali

Da qualche tempo si sentono voci, anche autorevoli, che auspicano la ripresa delle « SETTIMANE SOCIALI dei CATTOLICI ITALIANI ». La nostra Rivista, che condivide il desiderio della « ripresa », ritiene opportuno, attingendo a fonti assolutamente sicure, parlarne. La conoscenza esatta della natura di questa importante manifestazione può aiutarne la risurrezione. L'origine delle « SETTIMANE » si ha con il magistero e l'opera impareggiabile di Giuseppe Toniolo. Presidente, il più celebre nella fase anteriore alla seconda guerra mondiale, ne fu per lunghi anni il Cardinale CARLO DALMAZIO MINORETTI, Arcivescovo di Genova. Dopo la sospensione imposta dalla guerra, ci fu la gagliarda ripresa sotto la guida di Mons. Bernareggi, Vescovo di Bergamo, al quale successe per venti anni il Fondatore della nostra Rivista. Poi: il silenzio.

* * *

Le « SETTIMANE », nella forma più evoluta, avevano un « Consiglio Permanente », con un « Presidente ». Tale Consiglio sceglieva anzitutto il tema da trattarsi. Questo Consiglio, almeno un anno prima, il tema lo sceglieva non in un repertorio di temi antichi, ma dopo una seria e dettagliata analisi dei fatti correnti; individuava il problema che si sarebbe imposto all'attenzione degli studiosi e della società in prosieguo di tempo. Cercava insomma di prevenire i problemi e la loro proba-

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

ABBONAMENTO 1985

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1985 sono così stabilite:*

Italia	lire 12.000
Estero	lire 15.000
Sostenitore	lire 25.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

bile soluzione. E' questo il punto che sottolinea l'importanza delle « SETTIMANE ». Fissato il tema si sceglievano i relatori, sempre di livello, almeno, universitario e dalla fama scientifica qualificata. La preparazione era collegiale: i relatori, sotto la guida del Presidente, si radunavano più volte per confrontare i loro elaborati perché, dall'insieme, risultasse una indicazione comune ed armonica.

* * *

La « SETTIMANA » costituiva in sé il fatto rilevante, ma non il maggiore; l'importanza stava nella elaborazione di un problema e nella proposta di una risoluzione. Accadde più volte che le « SETTIMANE » costituissero una reale anticipazione. Quando il consiglio permanente scelse per tema della « SETTIMANA » di Padova « il tempo libero », molti risero, parendo loro che il tema fosse senza contenuto e addirittura ozioso. Ma proprio in seguito alla « SETTIMANA » di Padova, dopo due anni, tutto il mondo parlava del tema, come di uno dei problemi più gravi nel campo sociale. Infatti, dalla quantità del tempo libero si cominciava a capire che dipendeva tutta la questione dei salari e stipendi, con conseguenze che abbracciavano l'intera area sociale.

La conferma dell'importanza delle « SETTIMANE » stava nel fatto che tutte le Ambasciate residenti a Ro-

ma prenotavano il volume degli ATTI; il quale evidentemente interessava i loro rispettivi Paesi.

* * *

Sono ancora necessarie? La domanda ha un senso se le « SETTIMANE » venissero concepite in quella metodica della quale si è parlato fin qui. Ridotte ad una semplice rimasticatura dei soli principi generali e senza aderenza alla situazione corrente o prevista, non vale la pena di compiere nessuno sforzo per farle rivivere. La loro necessità sta nell'essere scolte di quello che probabilmente accadrà, e nel dare su questo indicazioni utili.

* * *

La tematica imposta dalla automazione dell' industria pone nuovamente sul tappeto tutta la sociologia e, pertanto, il campo di studio e di ricerca si allarga enormemente. L'influenza delle grandissime concentrazioni mette in campo la stessa esistenza della libertà degli uomini; la contaminazione diversa che si imporrà tra politica ed economia potrà decidere della pace del mondo, in modo analogo al pericolo della non bilanciata realizzazione nucleare.

Insomma: anche in questo senso l'intelligenza umana deve saper « PREVENIRE ».

LA CRISTOLOGIA DI E. SCHILLEBEECKX

(parte nona)

4. *L'insostenibilità della interpretazione calcedonese proposta da Schillebeeckx*

Ora la « reinterpretazione » o rilettura di Calcedonia operata dallo Schillebeeckx non può conciliarsi col tenore della Definizione Calcedonese. In effetti, il nostro A. sostiene una identificazione ipostatica tra l'uomo-Gesù e il Verbo senza *anipostasi,* cioè senza assenza della persona umana nella natura umana di Gesù. «Quest'uomo, Gesù, entro i limiti umani di un modo di essere (psicologicamente e ontologicamente) umano-personale, si identifica col Figlio, cioè "il secondo" della pienezza trinitaria di unità divina » (48).

L'uomo-Gesù è detto un modo di essere umano-personale sia *psicologicamente* che *ontologicamente,* pertanto è un *qualcuno,* che esiste in sé e per sé in perfetto possesso di ciò che chiamiamo natura umana.

Ora questo *qualcuno,* rimanendo in sé un qualcuno, in che modo può identificarsi *ipostaticamente* con un altro soggetto? Ammessa, infatti, la teoria della persona come relazione a un altro soggetto, l'identificazione ipostatica di un soggetto o ter-

(48) SCHILLEBEECKX, *o.c.,* p. 706-707.

mine della relazione con un altro si appalesa manifestamente contradditoria sul piano metafisico. Se, da una parte, la relazione costituisce la persona e se, dall'altra, la relazione comporta necessariamente la distinzione dei termini che entrano in rapporto tra di loro, come è possibile l'identificazione di uno dei termini con l'altro sul piano stesso della loro struttura relativa, cioè sul piano stesso della relazione? O si ammette la costituzione essenziale della persona come relazione ad un altro, come « interpersonalità » (49), e allora è impossibile l'identificazione di uno dei due soggetti o termini della relazione con l'altro. O si ammette l'identificazione ipostatica di un termine della relazione con l'altro e allora non è più vera la teoria che ripone l'essenza della persona nella interpersonalità. Se uno dei termini della relazione può identificarsi con l'altro, cessa la relazione e viene distrutta la natura della persona identificata con la relazione o relazionalità.

Schillebeeckx manifesta di avvertire la difficoltà e propone una distinzione che salverebbe la sua tesi dalla contraddizione in cui essa è destinata a cadere. Egli riconosce che « un'identità tra due entità personali finite (due persone in una) è effettivamente una contraddizione interna; ma l'identità di un essere personale umano finito e un modo divino, infinito (e quindi analogo) di essere persona, non è una contraddizione, perché il motivo della distinzione tra creatura e Dio non sta nella perfezione creaturale, ma nella sua finitezza, mentre quanto vi è di positivo è già totalmente "derivato" da Dio » (50). La contraddizione permane ed è molto più grave nel caso di una identificazione ipostatica di un essere personale umano con un modo di essere personale infinito, divino; e ciò per diversi motivi.

a) Se la struttura metafisica della persona è interpersonalità, essa non può essere mutata neppure dall'onnipotenza divina, la quale non può realizzare il contradditorio (51). Tale è la tesi espressamente sostenuta dal nostro A., per il quale nella struttura del concetto di persona « è incluso il dato che un soggetto, una persona, non può affermare se stesso senza

---

(49) ID., *o.c.*, p. 701.

(50) Cf. ID., *o.c.*, p. 707.

(51) « Ea quae contradictionem implicant sub/divina omnipotentia non continentur: quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod non *possunt fieri,* quam quod *Deus non potest ea facere* » (SAN TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 25, a. 3 c).

affermare nel contempo l'altra persona (52)... in altre parole "essere-persona" implica l'interpersonalità » (53). Ora tale concetto « coincide con quelli che possiamo chiamare gli elementi strutturali del concetto di persona » (54). Gli elementi strutturali, spiega il nostro A., sono « il nucleo pressoché *immobile* nella storia del pensiero umano » (55). Quindi la struttura metafisica della persona, per il nostro A., consiste nella *relazionalità* o rapporto intersoggettivo. Se tale è la natura della persona, in che modo può essere mutata da Dio senza che Dio contraddica se stesso? Dio non può mutare le essenze delle cose, le quali sono una partecipazione particolare e quindi irripetibile del suo Essere.

Schillebeeckx, infatti, individua nella Trinità divina, « la suprema realizzazione unica dell'essere-persona » (56), mentre afferma che le persone finite sono partecipazioni dell'essere-persona di Dio Trino e quindi persone « non nel senso pieno della parola » (57). Come le Persone divine sono *essenzialmente* relazioni sussistenti, così *analogamente* devono essere le persone create tra di loro e rispetto a Dio Trino (58). Se tale è la struttura della persona in quanto tale, si deve concludere che essa è immodificabile anche da parte di Dio e pertanto non è possibile che l'essere-personale umano di Gesù s'identifichi con la persona divina del Verbo: due persone non possono essere una sola persona.

---

(52) SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, p. 701.

(53) ID., *ivi*.

(54) ID., *o.c.*, p. 705.

(55) ID., *o.c.*, p. 701. L'A. fa propria la dottrina di P. STRAWSON, *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*, Londra 1959, pp. 87-116.

(56) ID., *o.c.*, p. 705.

(57) *Ivi*.

(58) « Effettivamente ritroviamo — pur di volta in volta entro un differente orizzonte congiunturale — questo concetto fondamentale della persona umana (la relazionalità) ovunque uomini abbiano riflettuto sull'essere persona » (ID., *o.c.*, p. 704). La tesi del nostro A. non regge. La tradizione patristica e teologica ha sempre visto nella *sola* struttura delle Persone divine il carattere della relazionalità o interpersonalità. Il nostro A. rileva che una delle caratteristiche della persona per S. Tommaso è la *separazione* o *distinzione* dagli altri soggetti della stessa specie. Questo è vero; tuttavia tale distinzione, per S. Tommaso, non è un elemento costitutivo della persona umana e in genere della persona creata, poiché ogni persona creata dice relazione di essenziale dipendenza solo rispetto a Dio. Per S. Tommaso solo in Dio la relazione è costitutiva della persona: « intelligimus relationem ut constitutivum personae; quod quidem non habet in quantum est relatio, ut patet, quia *relationes, in rebus humanis, non constituunt personas*... Sed habet hoc relatio, in divinis, quod personam constituat, *in quantum est divina relatio* » (*De pot.*, q. 10, a. 3).

b) Due persone non possono identificarsi in modo da costituire una sola persona. E' proprio della persona essere un « distinto sussistente in una natura intellettuale » (59). Ora, è impossibile che un distinto sussistente, rimanendo tale, si identifichi con un altro: sarebbe simultaneamente distinto e non distinto. Ciò è irrealizzabile anche dalla onnipotenza divina.

c) Una maniera d'essere personale finita e una maniera d'essere personale infinita non possono identificarsi, perché differiscono infinitamente. E' contraddittoria una loro identificazione. Il nostro A. non sfugge alla contraddizione allorché afferma la possibilità di tale identificazione ipostatica, adducendo la ragione che la creatura si distingue da Dio non per la sua perfezione, ma per la sua finitezza; ciò che ha di positivo sarebbe preso da Dio. Infatti l'assunzione da parte di Dio di un modo di essere personale finito, in ciò che ha di positivo, non fa sì che esso si identifichi *ipostaticamente* con Dio, poiché *la creatura è distinta da Dio non solo per la sua finitezza o negatività, ma ANCHE per la sua perfezione o positività, cioè con tutto il suo essere* (60). *E' del tutto inammissibile che la realtà positiva della persona umana sia divina, a motivo della distinzione e diversità ontologica della creatura da Dio.* La realtà positiva della persona umana è creata, mentre la realtà della Persona divina è increata e infinita. Differendo infinitamente le due realtà, non è possibile ammettere che la realtà positiva della persona umana sia divina facendo un tutto ipostatico con la Persona divina.

L'unione della natura umana con la natura divina *nell'ordine della natura* è metafisicamente impossibile, perché il finito e l'Infinito non possono identificarsi. L'unione, invece, della natura umana con la persona del Verbo è possibile, perché il Verbo può supplire la funzione propria della personalità finita a motivo della infinita perfezione della sua personalità divina. Il sussistere in se stessa non è caratteristica inalienabile, essenziale della natura finita, non essendo la sussistenza parte strutturale della natura finita. La natura finita, se sussiste nella persona divina, non viene distrutta, ma elevata; mentre viene

(59) « Distinctum subsistens in natura intellectuali » (S. TOMMASO, *De Pot.*, q. 9, a. 1).

(60) « L'être fini n'est pas Dieu, *moins* un certain nombre de perfections: ce serait faire la créature homogène au Créateur. *Dieu et la créature se distinguent par tout leur être* » (J. DE FINANCE, *Existence et Liberté*, Paris-Lyon 1955, p. 191).

distrutta in se stessa qualora si identifichi con la natura divina. Si deve pertanto distinguere accuratamente nei rapporti della creatura con Dio l'unione *sotto l'aspetto della natura* e l'unione sotto *l'aspetto dell'ipostasi.* La prima, nel senso sopra spiegato, ripugna assolutamente a motivo della diversità essenziale tra il finito e l'Infinito, la seconda non ripugna, perché tale diversità essenziale viene perfettamente salvaguardata.

d) La relazione della creatura a Dio come al suo Creatore o principio totale del suo essere, secondo il parere della maggioranza dei filosofi e dei teologi cattolici, si identifica realmente con la creatura stessa. La relazione creaturale è la dipendenza radicale della creatura da Dio nel suo stesso essere di creatura, essere finito e per partecipazione. L'unione, invece, della creatura con Dio nella ragione d'ipostasi o persona è dipendenza ipostatica della medesima da Dio nella ragione d'ipostasi o persona. Ora non c'è affatto identità reale ed essenziale tra la dipendenza creaturale e la dipendenza ipostatica, poiché esse si realizzano in ordine diverso. La dipendenza creaturale, infatti, implica la derivazione di tutto l'essere della creatura da Dio come Causa prima e assoluta, ma lascia alla stessa la propria connaturale sussistenza o indipendenza ipostatica. La dipendenza ipostatica, invece, comporta di necessità nella creatura la completa assenza della propria connaturale sussistenza, per cui essa non si appartiene affatto, ma è proprietà assoluta e *quanto* alla sua natura e *quanto* alla sua attività del Soggetto o Persona divina che la possiede nell'ordine ipostatico. La creazione non rende la creatura esclusiva proprietà del Creatore; l'unione ipostatica, invece, rende la creatura esclusiva proprietà del Soggetto divino dal quale è posseduta (61). Ora, affinché

---

(61) « Il concetto dell'unione ipostatica pura consiste appunto nella assunzione dell'inferiore nel superiore, o piuttosto nell'*illimitata soggezione* dell'inferiore al superiore per cui quello diventa esclusivamente proprietà di questo » (SCHEEBEN, *I misteri del Cristianesimo*, [tr. it.] Brescia 1949, p. 241). L'indipendenza ipostatica e la dipendenza ipostatica sono incompossibili nel medesimo soggetto. La tesi del nostro A. secondo cui « l'uomo Gesù proprio in quanto uomo è questa persona grazie alla sua essenziale relazione col Dio creatore » (*o.c.*, p. 695) è del tutto falsa. Gesù in quanto uomo e in virtù della sua essenziale relazione col Creatore non è affatto questa persona, un "io" umano », perché l'ipostasi che possiede in Gesù l'umana natura è quella del Figlio eterno di Dio. La relazione creaturale non costituisce *eo ipso* una creatura razionale in quanto persona, altrimenti sarebbe impossibile l'Incarnazione di una persona divina. Nella natura umana di Cristo c'è la relazione creaturale a Dio Trino in quanto da Esso dipende come creatura; ma c'è anche la relazione di dipendenza ipostatica, la quale ha come termine la *sola* persona del Figlio di Dio! Per questo motivo Cristo anche nella sua natura umana è il Figlio di Dio.

la natura umana (l'essere uomo) sia proprietà esclusiva del Figlio di Dio ed Egli possa rivolgersi *filialmente* anche *come uomo al Padre,* si richiede che la natura umana sia subiettata, personificata nella relazione di *filiazione eterna* che costituisce la persona stessa del Figlio. Ma la personificazione della natura umana di Gesù nella persona stessa del Figlio non può comportare la *compresenza* del modo di essere personale-umano di Gesù, altrimenti viene a mancare al Figlio di Dio la ragione metafisica di potersi rivolgere con sentimento filiale al Padre mediante il suo essere umano. Sussistendo la personalità umana in Cristo, non è possibile che Egli sia il Figlio di Dio fatto uomo; nell'ipotesi, soggetto possessore della natura umana non sarebbe la persona divina del Figlio, ma l'uomo-persona umana Gesù. Gesù intanto si può *contrapporre* al Padre e allo Spirito Santo e non già al *Figlio,* in quanto è anche nella natura umana *ipostaticamente* il Figlio stesso e non già in quanto il suo modo di essere-personale umano, da una parte, si identificherebbe col modo di essere personale del Figlio, e dall'altra, sarebbe distinto dal medesimo (62).

A questo punto, Schillebeeckx afferma esplicitamente che « l'essere-persona di Gesù non esula dal suo essere-uomo », ma aggiunge che « nemmeno possiamo chiamarlo "senza molteplici sfumature" semplicemente "persona umana": in tal caso si verificherebbe un'*opposizione* impensabile tra l'uomo-Gesù e il Figlio di Dio » (63). Ma se si afferma che « l'essere-persona di Gesù non esula dal suo essere-uomo », cioè è inseparabile dal suo essere uomo, perché col medesimo essenzialmente si identifica, perché non dovremmo chiamarlo « persona umana »? Se la ragione di « persona umana » è inseparabile dall'uomo-Gesù, è impossibile che l'uomo-Gesù sia il Figlio stesso di Dio.

Se in Cristo ci fosse la persona umana, questa non potrebbe, in alcun modo, attribuirsi la preesistenza eterna, la natura divina, gli attributi divini e le operazioni divine. Infatti, con la sua autocoscienza, la persona umana può attribuirsi *solo* tutto quello che le appartiene secondo la natura umana. Poiché la natura umana di Cristo è distinta, realmente ed essenzialmente,

---

(62) « Questa unione [ipostatica] in Cristo è così stretta, che nell'uomo Gesù il *prósopon* di Gesù è rivolto al Padre. Nell'uomo-Gesù non abbiamo per così dire prima un rapporto uomo-*Lógos,* e poi, mediato attraverso il *Lógos,* il rapporto con il Padre. Ché anzi questo uomo si trova senza rottura o mediazioni dinanzi al Padre in quanto "Figlio" ». (A. GRILLMEIER, *Ermeneutica moderna e Cristologia antica,* p. 97).

(63) ID., *o.c.,* p. 707.

dalla natura divina e non esiste da sempre, ma ha avuto inizio. per questo motivo, la persona umana, che nella ipotesi la possedesse non potrebbe attribuirsi le proprietà che sono proprie della natura divina. Dai Vangeli risulta che Cristo-uomo si attribuisce la natura divina e gli attributi divini. Dunque il suo *Io* deve essere divino e non già anche umano.

Ma c'è di più. In che modo nella intelligenza umana di Cristo potrebbe verificarsi l'affermazione: Io sono il Figlio eterno di Dio, se in Lui ci fosse pure la persona umana, che si esprime col proprio *io* umano e col quale essa può attribuirsi *solo* quello di cui è soggetto possessore?

L'essere relazionale umano di Gesù, rimanendo accanto all'essere relazionale divino del Figlio, impedisce che Gesù *sia* ipostaticamente il Figlio di Dio e che si percepisca *tale* con la sua intelligenza umana. In base alla rilettura di Calcedonia proposta dal nostro A. il possessore della natura umana in Cristo sarebbe l'uomo-Gesù e non il Figlio di Dio e allora colui che si rivolgerebbe al Padre non sarebbe la persona divina del Figlio incarnata, ma l'uomo-Gesù.

E' del tutto inutile ricorrere alle « sfumature », come fa il nostro A., per non chiamare Gesù « persona umana ». Ma se questa permane — e in modo necessario — essendo costituita dalla relazionalità o interpersonalità, in che modo si potrà evitare l'« *opposizione* impensabile » tra l'uomo-persona Gesù e la persona del Figlio di Dio? Se la natura umana di Gesù è posseduta già e inseparabilmente dalla persona o essere-personale umano di Gesù, in che modo il Figlio di Dio può essere soggetto possessore di quell'essere-personale umano ed essere quindi veramente e realmente Figlio di Dio fatto uomo?

e) Da quanto abbiamo detto consegue pure che non è accettabile in alcun modo l'affermazione del nostro A. secondo cui « l'una coscienza divina e l'assoluta libertà, quali sono vissute "in modo filiale" all'interno della divinità (in perfetta unione col Padre), sono umanizzate, nell'*alienazione*, in un centro d'azione umanamente cosciente e in una libertà, situata, umana » (64).

L'unica coscienza divina e l'unica libertà divina, comuni alle tre Persone divine, in quanto sono possedute e quindi vissute dalla persona del Figlio in modo filiale, cioè secondo la

(64) ID., *o.c.*, p. 707.

relazione propria di filiazione, che lo costituisce formalmente e realmente persona distinta dal Padre e dallo Spirito Santo, a motivo dell'Incarnazione, non possono essere umanizzate, nell'*alienazione*, nella coscienza e libertà umana di Cristo, *perché l'Incarnazione non è affatto alienazione*. Tale termine, in effetti, se viene preso nel suo senso ovvio, significa estraniarsi da sé, perdere la propria identità, essere mutilato nella propria essenza e pertanto implica lacerazione o conflitto tra l'essenza reale e la essenza ideale, cioè contraddizione. Ora nell'Incarnazione, il Verbo, assumendo la natura umana, attira la medesima alla sua personalità facendola propria per cui Egli non esce affatto da se stesso. Se si potesse parlare di *alienazione*, questa sarebbe piuttosto da parte della natura assunta, la quale, non essendo personificata in se stessa, ma nel Verbo, è costitutivamente riferita al Medesimo non appartenendosi in modo alcuno. Per questa ragione certi teologi parlano di una esistenza « estatica » della natura assunta nel Verbo. Personificata nel Verbo in forza della relazione filiale la natura assunta e tutte le sue facoltà (coscienza, libertà) sono investite dal movimento stesso di ritorno del Figlio al Padre nell'unità dello Spirito Santo.

« La forma di esistenza del Figlio, che lo costituisce Figlio da tutta l'eternità (Gv. 17, 5), è questo ricevere ininterrotto di tutto quello che Egli è, e per conseguenza di se stesso, come dono che viene dal Padre » (65). I rapporti tra il Padre e il Figlio sono un donare senza limiti da una parte, e un ricevere senza limiti, dall'altra. L'amore che i due si portano è senza limiti anch'esso ed è personificato terminativamente nello Spirito Santo. Ora ciò che si attua eternamente tra il Padre e il Figlio si realizza nel tempo tra il Padre e il Figlio incarnato Gesù. La struttura personale del Figlio viene trascritta in modo perfetto in Gesù, che è lo stesso Figlio di Dio fatto uomo. Gesù non è un uomo che prima si chiude in se stesso e poi si apre al Padre, ma è *quest'uomo*, il Figlio, che è un ininterrotto ricevere dal Padre e un ininterrotto donarsi al medesimo. La donazione totale di Gesù agli uomini suoi fratelli è la conseguenza della sua donazione totale, senza riserve al Padre mediante lo Spirito d'Amore. Non c'è pertanto *alienazione* della coscienza divina e della libertà divina vissute dal Figlio in una coscienza e libertà umana, ma c'è *elevazione* della coscienza umana e della libertà umana del Figlio mediante la visione con cui Egli abbraccia il Padre, Se stesso Uomo-Dio, lo Spirito

(65) HANS URS VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, tr. fr., Parigi 1970, p. 41.

Santo e gli uomini tutti e l'intero cosmo. Coscienza filiale e coscienza messianica in Cristo sono inseparabili.

La coscienza divina e la libertà divina di Cristo non si alienano nelle sue facoltà umane, ma piuttosto sono le facoltà umane di Cristo che vengono divinizzate e quindi elevate ad esprimere in modo umano la struttura stessa dell'una coscienza e dell'una libertà divine in quanto possedute e vissute dal Figlio (66).

f) Il nostro A. ritiene che se l'essere-persona in Cristo è costituito in Lui dalla persona divina, ne consegue che Cristo non è uomo in senso completo. La difficoltà non è nuova. S. Tommaso la prende nella dovuta considerazione nella terza parte della Somma Teologica. « La natura umana in Cristo non è di dignità inferiore alla nostra. Se la personalità appartiene alla dignità o completezza della natura razionale, se ne deve dedurre che anche la natura umana di Cristo dovette avere la sua personalità umana » (67). La risposta alla difficoltà è di una acutezza straordinaria. « La personalità in tanto appartiene necessariamente alla dignità e alla perfezione di un ente in quanto appartiene alla dignità e alla perfezione di quell'ente che esista di per se stesso: il che è significato precisamente col termine "persona". Ora per un ente è una cosa più degna l'esistere in un soggetto più perfetto di lui che l'esistere di per se stesso. Per questo motivo la natura umana in Cristo è più perfetta che in noi, perché in noi, esistendo di per se stessa, possiede la propria personalità, in Cristo invece esiste nella persona del Verbo » (68). « Alla natura assunta non manca la propria personalità per la carenza di qualche cosa che appartenga alla perfezione della natura umana, ma per l'aggiunta di una realtà che è al di sopra della natura umana, quale è l'u-

(66) « L'humanité du Christ est de manière unique en situation active et permanente de communion avec le Père dans l'Esprit; si nous parlons pour elle de vision béatifique, il faut concevoir celle-ci ... comme une activité qui la porte en pleine lucidité vers le Père dans l'Esprit... En somme, cette activité est *immédiatement* trinitaire: c'est une activité de Fils de Dieu fait homme. Son objet est le Père, son sujet le Fils, son milieu l'Esprit... » (GH. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* Parigi 1969, p. 311).

(67) Cf. S. TOMMASO, III, q. 2 a. 2 ad 2 obj.

(68) ID., *o.c.*, ad 2. Il S. Dottore porta un esempio molto pertinente per illustrare il suo pensiero. « E' proprio della forma essere il principio perfettivo della specie: tuttavia l'essere sensitivo è più nobile nell'uomo a motivo della sua congiunzione ad una forma perfettiva molto più nobile di quanto lo sia nell'animale bruto, nel quale esso è forma semplicemente perfettiva » (ad 2).

nione alla Persona divina» (69). L'esistere nella persona del Verbo per la natura umana di Cristo comporta l'attuazione della medesima nella linea della sussistenza da parte della relazione di filiazione eterna, che è la proprietà personale costitutiva del Verbo. La natura umana di Cristo esiste mediante quello stesso atto con cui esiste la natura divina in quanto è posseduta dalla persona del Verbo. Si tratta di una unione che ha come termine l'essere personale divino; la natura umana di Cristo, infatti, viene esaltata non ad un dono creato, ma allo stesso increato essere della Persona divina (70). « Illud esse aeternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatem personae» (71).

Asserire che in Cristo l'assenza della personalità umana comporta una imperfezione nella sua natura umana, è una petizione di principio, poiché si parte dalla conoscenza limitatissima che abbiamo della nostra natura umana per erigere a dignità di assioma che una natura umana priva della sua personalità sarebbe imperfetta. Non possiamo legiferare *a priori* sui vari modi di esistenza o di realizzazione della nostra natura umana, non essendo noi il fondamento della medesima. La Rivelazione ci ha manifestato una realtà che noi non eravamo in grado di sospettare: l'assumibilità e l'assunzione di fatto di una natura umana integra da parte del Figlio di Dio nell'unità della sua persona. Questo non è degradazione ma sublimazione della natura umana nell'ordine della personalità infinita.

Far ricorso all'integrazione o perfezionamento di una persona da parte di un'altra è contradditorio, perché la persona, anche se si fa consistere la sua struttura nella relazionalità, è perfettamente se stessa in quanto possiede in modo proprio qualcosa che non appartiene alle altre. Così i relativi sono simultanei nell'ordine ontologico e nell'ordine conoscitivo, ma l'uno non costituisce l'altro nella personalità. Il padre certamente è tale in quanto genera, cioè dà origine a un altro soggetto, il figlio; tuttavia la paternità non può essere costituita essenzialmente dal termine, cioè dal generato. Se le cose stanno così, si deve ritenere che né la personalità del padre può essere integrata dalla personalità del figlio, né la personalità

(69) ID., *o.c.*, q. 4, a. 2 ad 2.

(70) ID., III *Sent.*, d. 13, q. 3, a. 1.

(71) ID., *S. Th.*, III, q. 17, a. 2 ad 2.

del figlio può essere integrata da quella del padre. In caso contrario si distruggerebbero a vicenda.

Questo si verifica anche in Dio. Poiché la persona possiede in se stessa la caratteristica della incomunicabilità, ne deriva che ciascuna Persona divina deve essere costituita nel suo essere personale da qualcosa che non appartenga alle altre due. Ciò risiede nella relazione con le altre Persone.

Ora — e questo vale in ogni ordine di persone — possedere qualcosa che non appartiene alle altre persone esclude assolutamente da una persona la possibilità di integrazione o perfezionamento nella ragione stessa di persona. Tutto il contrario si dovrebbe verificare in Cristo qualora la sua natura umana fosse suppositata dalla sua personalità umana connaturale: la personalità divina del Figlio, nel caso, dovrebbe integrare, cioè perfezionare nella ragione di persona, l'essere personale umano di Gesù in modo da fare con esso una cosa sola nell'ordine ipostatico. Ma se l'essere personale umano di Gesù *è tale* in quanto possiede qualcosa che gli è proprio, cioè l'*incomunicabilità,* in che modo può essere integrato nella ragione di persona? Si avrebbe una evidente contraddizione in quanto l'essere personale di Gesù sarebbe simultaneamente indipendente e dipendente nell'ordine dell'ipostasi o persona: sarebbe e non sarebbe persona!

g) Il nostro A. respinge la teoria propugnata, dopo Deodato de Basly, da Leon Seiller, secondo il quale il Cristo in quanto uomo perfetto, è un individuo intelligente e libero e perciò è un « qualcuno » (72).

Ora facciamo rilevare a questo punto che il P. Seiller errò nell'asserire che Cristo, in quanto uomo perfetto, è un « qualcuno », perché il concetto di qualcuno designa una persona (73). Tuttavia egli sosteneva che Cristo, in quanto uomo, era ontologicamente unito e quindi dipendente dal Verbo. Il Seiller ammetteva in Cristo una personalità psicologica umana, ma gli negava la personalità ontologica, l'indipendenza nell'essere (74).

---

(72) Cf. L. SEILLER, *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de sa personne,* Rennes-Paris 1949, p. 42.

(73) Il P. DESCOQS a proposito della teoria dell'*Homo Assumptus* osservava: « Quelqu'un, quolqu'on fasse et qu'on dise, désigne une personne, et par conséquent le Christ, à le considérer seulement en tant *qu'homme parfait,* n'est pas quelqu'un » (*La doctrine scotiste de la personne* in *Archives de Philosophie,* XIV, pp. 132-133 nota).

(74) Cf. ID., *o.c.,* pp. 49 ss.

Il nostro A., invece, fin dall'inizio della sua opera afferma che Gesù è una persona umana e persevera in questa affermazione rifiutando ogni « anipostasia », cioè ogni assenza di persona umana in Gesù, proponendo una identificazione ipostatica tra la persona umana di Gesù e la persona divina del Figlio di Dio. Ma il dilemma che si pone a questa « reinterpretazione » di Calcedonia è inevitabile: « *o* la personalità divina farebbe scomparire la personalità umana, e allora non ci sarebbe più la persona umana; *o* la lascerebbe sussistere, e si avrebbero due persone, poiché uno e uno fanno due. Non si avrebbe più il Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo, ma un vero uomo, da una parte, e il Figlio eterno di Dio, dall'altra: Cristo sarebbe diviso » (75).

h) Di qui scaturisce l'inaccettabilità della espressione del nostro A.: « il Verbo stesso si è fatto "persona umana" » (76). Il Verbo si è fatto uomo, cioè possessore di un composto umano, di una natura o essenza umana, ma non persona umana, perché ripugna metafisicamente che una Persona divina diventi una persona creata, cioè assuma una persona umana. La persona, tra le altre caratteristiche essenziali, possiede quella della *incomunicabilità* (77). Una persona è tale in quanto è un sog-

(75) C. BOYER, *L'unità del Cristo* in *L'Osservatore Romano* 26-2-1975, p. 2. S. Tommaso con la sua abituale chiarezza e profondità così si esprime: « Impossibile est ut duorum differentium persona aut hypostasi vel supposito, unum de altero praedicetur: cum enim dicitur, homo est animal, id ipsum quod animal est, homo est ...et ideo nullo modo dici potest quod Sortes sit Plato, vel aliquid aliud singularium eiusdem vel alterius speciei. Si igitur Verbum caro factum est, id est, homo, ut evangelista testatur *(Io.* 1, 14), impossibile est quod Verbi Dei et illius hominis sint duae personae, vel duae hypostases, vel duo supposita » (C.G. l. IV, c. 34).

(76) ID., *o.c.*, p. 707.

(77) « Nomine personae significatur *formaliter* incommunicabilitas sive individualitas subsistentis in natura » (S. TOMMASO, *De Pot.*, q. 9, a. 6). « Persona dicitur incommunicabilis inquantum non potest de pluribus suppositis praedicari. Nihil tamen prohibet plura de persona praedicari. Unde non est contra rationem personae sic communicari ut subsistat in pluribus naturis... Hoc autem est proprium divinae personae, propter eius infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam » (S. TOMMASO, III, q. 3, a. 1 ad 2). « Ciò che viene assunto precede l'assunzione come il soggetto che si muove precede il movimento. La persona non precede nella natura umana l'assunzione, ma piuttosto è il termine dell'assunzione. Se infatti precedesse l'assunzione due sarebbero i casi: o dovrebbe corrompersi, e in questo caso sarebbe assunta invano; o dovrebbe rimanere dopo l'unione, e in questo caso ci sarebbero due persone, l'una assumente, l'altra assunta, il che è erroneo. Pertanto in nessun modo il Figlio di Dio assunse la persona umana » (S. TOMMASO, III, q. 4, a. 2 c).

getto che possiede una natura intellettuale in modo proprio e quindi ad altri soggetti incomunicabile. Se e fino a quando una persona è tale, è incomunicabile assolutamente ad altri soggetti. Asserire pertanto che una Persona divina diventi cioè assuma una persona umana è una contraddizione in termini, in quanto *nello stesso tempo* la persona umana assunta sarebbe e non sarebbe tale, cioè incomunicabile.

« Il Verbo, secondo la ragione della sua personalità in forza della quale è sussistente, e quindi di infinita sussistenza, nel mistero dell'Incarnazione supplisce formalmente e in modo eminente le veci o funzioni della persona umana: il Verbo, infatti, è la persona della natura umana (78).

L'affermazione secondo cui il Verbo si è fatto « persona umana » nega direttamente la realtà stessa dell'Incarnazione. Non è la identificazione ipostatica tra due entità personali, ma è l'unione ipostatica, cioè l'unione delle due nature (divina e umana) nell'unica persona del Verbo o Figlio di Dio, che rende possibile l'Incarnazione.

i) La « reinterpretazione » di Calcedonia proposta da Schillebeeckx non solo è opposta alla definizione conciliare, ma è opposta anche all'insegnamento unanime della Tradizione.

La Tradizione distingue, in modo netto e irriducibile, la presenza della Trinità negli uomini giusti e la presenza del Verbo nella natura umana da Lui fatta propria.

S. Agostino distingue, chiarissimamente, due modi secondo i quali « Dio abitò come in un tempio nel corpo di Cristo, che Egli assunse dalla Vergine » (79). Uno, Gli è del tutto singolare, cioè proprio in forza del quale la natura umana di Cristo « una facta est persona cum Verbo » (80); l'altro, Gli è comune con i singoli membri del suo Mistico Corpo, di modo che la differenza tra Lui e loro, non è se non di grado (81).

---

(78) « Verbum, secundum illam suae personalitatis rationem, qua est subsistens, ac per hoc infinitae subsistentiae, *vices humanae personae* formaliter et eminenter in mysterio incarnationis *supplet: est enim Verbum persona* [*divina*] *humanae naturae* » (CAIETANUS, THOMAS DE VIO, O.P., *Commentarii in III Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*; editio Leonina, t. 11 Roma 1903, p. 55 a).

(79) S. AGOSTINO, *Epist.* 187, 13, 39; PL 33, 846.

(80) *Ivi.*

(81) Cf. ID., *o.c.*, 847.

S. Cirillo Alessandrino afferma esplicitamente che la carne (la natura umana) di Cristo, oltre all'unione, con la quale è unita a Dio-Verbo fisicamente, cioè ipostaticamente, possiede pure la unione per Grazia, che le viene comunicata dal Padre, mediante il Verbo nello Spirito Santo (82).

La prima è propria di Cristo-Uomo ed è agli altri incomunicabile; la seconda, invece, è comune a Cristo - Uomo e agli altri uomini (83).

Le Persone divine non si uniscono, ipostaticamente, ai giusti, in modo da diventare possessori delle loro nature e della loro attività. Gli uomini, in Grazia, conservano la loro personalità ontologica, cioè la proprietà di loro stessi, la loro autonomia nell'ordine dell'essere, per cui essi sono possessori della loro rispettiva natura umana e della loro attività. L'unione della Trinità con i giusti non è una incarnazione, ma una inabitazione, cioè una unione soprannaturale, per *quasi informationem*, delle persone umane da parte delle Persone divine. L'unione, invece, del Figlio di Dio con la natura umana in Cristo, è vera incarnazione, perché è Lui che si è realmente fatto uomo; e, pertanto, l'essere uomo, con tutte le proprietà e azioni proprie della natura umana, appartengono realmente, fisicamente, alla persona del Figlio di Dio.

5. *Osservazioni fondamentali alla teoria del carattere essenzialmente sociale, relazionale della persona*

A modo di conclusione riteniamo opportuno avanzare delle severe riserve alla teoria del carattere relazionale della persona proposta da alcuni teologi come « rilettura » in chiave moderna del dogma di Calcedonia.

Il Lavelle, il Buber, il Mounier, tra i filosofi, e, tra i teologi, W. Pannenberg (84), W. Kasper (85) e Wiederkehr (86),

---

(82) S. CIRILLO ALESSANDRINO, *In Johannem, hom.* 11, 12; PG 74, 564 B.

(83) Cf. ID., *o.c.*, 10; PG 74, 548 C e B; Cf. ID., *Dial. Quod unus sit Christus*, ed. G. M. DE DURAND, *Sources chrétiennes*, Parigi 1964, pp. 421-422.

(84) Cf. *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, p. 335 e ss.; (tr. it., *Cristologia*, Brescia 1974).

(85) *Jesus der Christus*, Mainz 1974; *Gesù il Cristo*, (tr. it.) Brescia 1975, pp. 323 e ss.; in particolare, pp. 343-355.

(86) Cf. *Lineamenti di Cristologia sistematica*, in *Mysterium salutis*, III/1, Brescia 1971, pp. 615-626.

sostengono che la persona è essenzialmente verso l'altra; l'io non è possibile e non ha senso che in relazione ad un tu. Per il Pannenberg — seguito, in ciò, da Kasper ed altri — l'essenza dell'uomo consiste nella apertura, nella relazionalità. L'uomo è essenzialmente in relazione con qualcuno, integrandosi col quale, egli è e si realizza. L'apertura dell'uomo al mondo e agli altri trova il suo significato nell'« apertura a Dio ». Ora, in Gesù-uomo — secondo Pannenberg — si verifica la stessa cosa nella sua unione con Dio. Il Pannenberg non parte dalla persona divina del Verbo, che, unendo a sé la natura umana la personalizza — in questo caso, per Pannenberg, l'unione personale sarebbe negata, perché avverrebbe a scapito dell'umanità che non può essere tale se non è persona — ma parte dal dinamismo umano di apertura di Gesù a Dio, cioè, dal suo essere personale, che si realizza totalmente donandosi e lasciandosi integrare da Dio, con una vita di dedizione e obbedienza.

Ora, questa teoria che seduce parecchi, è la negazione pura e semplice della Definizione Calcedonese. Se la persona è un essere dinamico, relazionale, un esistere donandosi, un essere di comunione che si acquista donandosi all'altro, bisogna dire che Gesù-uomo, aprendosi a Dio e donandosi a Lui, è una persona, un io. In effetti, il soggetto, colui che esiste ed opera è sempre l'io, la persona. Ora, la natura umana in Cristo non è persona, ma è il Figlio di Dio, che esiste ed opera da uomo per mezzo di essa. Non è Gesù-uomo che si dona al Padre, poiché Gesù, in quanto uomo, non è una persona umana.

L'Incarnazione non è il divenire Dio da parte dell'uomo, ma è il divenire uomo da parte di Dio. E' il Verbo che si fa carne (87), è il « Figlio » che fa il suo ingresso nella carne, cioè che si umanizza: sárkosis, enantrópesis, dicono i Padri Greci.

Ora, se l'iniziativa del farsi carne è del Verbo, è chiaro che Gesù, in quanto uomo, non ha alcuna iniziativa circa tale unione. Prima della unione con la persona del Figlio, l'umana natura di Gesù non esiste e, quindi, non può operare. Nel primo istante della sua esistenza, essa è unita al Verbo e, quindi, diventa *ciò* mediante cui il Verbo esiste ed opera da uomo. La natura umana di Gesù non può donarsi a chicchessia, perché non può esistere ed agire per proprio conto. La persona soltanto può donarsi ad un'altra. Asserire che la natura umana di Gesù si dona a Dio-Padre e che in questo donarsi sostanziale

(87) Cf. *Gv.* 1, 14.

essa viene a identificarsi indirettamente con il Figlio eterno del Padre, significa concepirla come persona. Ma questo cozza direttamente contro il dogma dell'unione ipostatica. In Cristo non ci sono due soggetti, ma un solo soggetto, il Figlio eterno del Padre, che si dona al medesimo e con la natura divina, da tutta l'eternità, e con la natura umana da lui fatta propria nella pienezza del tempo (88). Concepire l'Uomo-Gesù come colui che esiste donandosi a Dio, è concepirlo come un io, un soggetto che si dona ad un altro soggetto.

Il concetto di persona come relazione, trova la sua attuazione in Dio, ove una persona è tale, cioè un soggetto distinto dalle altre, in quanto o comunica o riceve la natura divina. Comunicazione o ricezione della natura divina e distinzione dei termini sono inseparabili dal concetto di persona divina. Ma questo non si può ammettere in Cristo senza distruggere l'unità ontologica di persona. Nell'Incarnazione avviene tutto il contrario di quanto si verifica nella Trinità. In questa, infatti, ci sono tre soggetti, o persone, che sono essenzialmente relative tra di loro e, quindi, in quanto tali, sono persone, distinte in modo irriducibile. Nell'Incarnazione non avviene una unione tra l'Uomo-Gesù che si dona, da una parte, e il Verbo che si dona, dall'altra, ma avviene l'assunzione della natura umana, dell'essere uomo, da parte del Verbo, il quale comunica la Sua personalità relativa di Figlio eterno al modo di essere umano, da Lui fatto proprio, e così si verifica che Colui che è generato dal Padre, nella natura divina, è quello stesso che viene generato da Maria, nella pienezza del tempo. Il modo di essere umano di Gesù è suppositato dalla relazione di filiazione eterna, per cui, tutto il modo di essere e di agire di quell'uomo, è sostentato dall'essere eterno del Figlio ed è, quindi, « filiale ». Inoltre, se le Persone divine, donandosi l'una alle altre, non cessano di essere tali, cioè persone, la stessa cosa dovrebbe verificarsi in Cristo. Gesù-Uomo, donandosi, non dovrebbe cessare di essere persona, anzi si dovrebbe realizzare tale, cioè come persona umana. In che modo, però, potrebbe Egli integrarsi nella persona del Figlio, diventando, indirettamente e dialetticamente, il Figlio eterno del Padre? Se Gesù-Uomo rimane persona, è impossibile qualsiasi integrazione di Lui nella persona del Figlio. E' impossibile dire, in questo caso, che Gesù è il Figlio eterno di Dio, quando è un soggetto personale, realmente distinto dal Figlio. In questo caso, tutte le

(88) Cf. *Gal.* 4, 4.

affermazioni bibliche che parlano del Figlio di Dio, che, rimanendo tale, è anche uomo, non hanno alcun senso. E' sempre la persona, il soggetto ultimo di attribuzione della natura e dell'attività. Ove c'è una persona umana, è impossibile identificarla con la persona divina e attribuirle le proprietà di questa. La teoria della relazionalità della persona è inconciliabile col dogma di Calcedonia. Il dogma trinitario, al quale certi teologi fanno ricorso per spiegare la struttura della persona in Cristo, smentisce pienamente tale teoria applicata all'Incarnazione. Nel mistero trinitario, una persona donandosi alle altre, non s'identifica con esse, ma rimane sempre distinta. Invece, nell'Incarnazione, c'è unità ipostatica tra il Verbo e la natura umana da Lui assunta. Gesù-Uomo è il Figlio eterno di Dio (89). Gesù-Uomo è il Signore della gloria, che è stato crocifisso (90). Colui che pre-esiste nella forma, o natura di Dio, è quello stesso che assume la forma di servo (91). E' impossibile pretendere una chiarezza maggiore circa l'unità di persona in Cristo. Davanti a queste affermazioni bibliche così precise, bisogna avere il coraggio di sostenere che la teoria relazionale della persona, applicata all'Incarnazione, la distrugge. Certe categorie della filosofia moderna non sono applicabili all'Incarnazione. Non è questione di relazione di « io » a un « tu », a proposito di Gesù-Uomo, rispetto al Verbo, ma è questione dell'esistenza di un solo *io*, quello del Verbo, che abbraccia le due nature nell'unità di una sola persona.

II. LA REINTERPRETAZIONE DELLA DIVINITÀ DI CRISTO NEL SECONDO SCHILLEBEECKX

1. *Osservazioni critiche a « La questione cristologica »*

Abbiamo visto che Schillebeeckx in *Gesù. La storia di un vivente* riconosce sia pure in modo tortuoso l'esistenza del mistero trinitario in Dio ed avanza una inaccettabile reinterpretazione del mistero dell'Incarnazione.

Pubblicando in seguito altri scritti, come risulta da quanto

(89) Cf. *Gv.* 20, 31.
(90) Cf. *1 Cor.* 2, 8.
(91) Cf. *Fil.* 2, 6-7.

abbiamo esposto nella prima parte del nostro studio, l'A. si è notevolmente allontanato dalla sua posizione riguardo al mistero trinitario riducendo la persona di Gesù al rango di una persona umana. Gesù non è l'Uomo-Dio, ma l'uomo di Dio « the God's man », colui che chiamava Dio « suo Creatore e Padre », rispetto al quale è inferiore, perché ne è la massima rivelazione e manifestazione creata. L'A. ha condensato questo suo pensiero nell'ultimo capitolo de *La questione cristologica* ove alla domanda: « *Siamo chiari: per lei Gesù è ancora Dio?* » risponde con un linguaggio sibillino e contorto affermando che Gesù nel suo essere umano viene definito tramite il suo rapporto a Dio e che « l'uomo-Gesù, nella sua definizione di ciò che egli è, *ha effettivamente a che fare con l'essenza di Dio* » (p. 161). Questo modo di esprimersi dell'A. è, a nostro giudizio, rivelativo del suo pensiero intorno alla negazione della divinità di Gesù. Vediamola.

Già l'affermazione dell'A. « l'essenza più profonda di Gesù sta nel suo legame personale con Dio » (92), è falsa, perché riduce tale legame personale ad una unione con Dio, che non differisce essenzialmente da quella delle altre creature. Dalle dichiarazioni fatte dal nostro A. e da quelle da lui espresse in *La questione cristologica* appare chiaramente che la relazione di Gesù con Dio non è di natura ipostatica, fondata sul rapporto personale che lega Gesù in quanto Figlio al Padre, ma è di natura metafisico-trascendentale, propria di ogni creatura rispetto al suo Creatore, con l'aggiunta di una unione intima per via di santità e volontà.

La nostra interpretazione viene confermata dal fatto che il nostro A. non afferma mai che tale relazione di Gesù con Dio è fondata sulla relazione propria del Figlio al Padre nell'intimità della vita divina. Per il nostro A., è Gesù-uomo che dice relazione personale rispetto a Dio, cioè a colui che Egli soleva chiamare « suo Creatore e Padre » (93). Invece, il rapporto personale di Gesù-uomo con il Padre, la prima persona della Trinità, è costituito non dalla relazione creaturale da Gesù sia pure più intensamente vissuta, ma dalla persona stessa del Figlio, che è relazione vitale sussistente verso il Padre: « Questo uomo [Gesù] si trova senza rottura o mediazioni dinanzi al Padre in quanto "Figlio"» (94). Asserire che « l'essenza

(92) *O.c.*, p. 160.

(93) *O.c.*, p. 161.

(94) A. GRILLMEIER, *Ermeneutica moderna e Cristologia antica*, p. 97.

più profonda di Gesù sta nel suo legame personale con Dio » presuppone la sua identità ipostatica col Figlio. Gesù è il risultato dell'Incarnazione, cioè è il Figlio eterno di Dio fatto uomo. Ipostaticamente, Egli è Dio-Figlio e solo a questa condizione la sua essenza può consistere in un legame personale con Dio-Padre. La natura umana di Gesù, che non è persona, dice relazione ipostatica al Figlio, ma non Gesù, che *in recto* è la persona stessa del Figlio. Tra Gesù e il Figlio di Dio e quindi Dio-Figlio non c'è relazione personale, ma *identità reale assoluta:* Gesù è Dio-Figlio e in quanto tale dice relazione personale a Dio-Padre. Ora è il modo di concepire il rapporto personale di Gesù con Dio, quale viene inteso dal nostro A., che priva del suo fondamento metafisico l'affermazione da lui tante volte ribadita: « Gesù è la salvezza decisiva e definitiva ». Infatti, se Gesù è una persona umana, non può essere la salvezza decisiva e definitiva, perché la salvezza non trova la sua ragione *fondante* nell'essere stesso di Gesù, il quale non ha una relazione unica, originaria-costitutiva verso la Persona di Dio-Padre. La salvezza non è necessariamente, cioè metafisicamente, *de jure,* connessa con l'essere personale di Gesù, ma solo *di fatto,* in quanto Dio ha così stabilito. L'A. conferma la nostra interpretazione quando dice che « L'essenza di Dio è libertà assoluta: essa determina del tutto liberamente il modo in cui lui come essenza vuol essere per noi, e cioè... salvezza per gli uomini *in Gesù...* Non possiamo dissociare l'essenza di Dio dalla sua rivelazione. Per cui l'uomo-Gesù, nella definizione di ciò che egli è, *ha effettivamente a che fare con l'essenza di Dio* » (95). Ora, è innegabile che Dio è assolutamente libero di comunicarsi alle creature nel modo in cui nella sua sapienza ritiene di fare. Ma la questione non sta qui. Se Dio vuole comunicarsi come essenza, cioè vuole essere *Dio per noi in Gesù,* qual è il ruolo, la funzione di Gesù rispetto alla comunicazione che Dio intende fare di se stesso? La cosiddetta cristologia dinamica del N.T. presenta Gesù e la sua vita mettendo in rilievo che Egli è l'automanifestazione di Dio in modo *definitivo, irripetibile, insuperabile.* L'evento Gesù è l'evento dell'auto-manifestazione e auto-rivelazione di Dio. Gesù non è un semplice trasmettitore, un mediatore esteriore tra Dio e gli uomini, che compiuto il suo ufficio viene messo da parte (mandato in pensione!) — in tal caso si potrebbe pensare all'annullamento della mediazione per intervento diretto del mandante oppure ad una sua sostituzione. Ora il carattere della mediazione cri-

(95) ID., *o.c.,* p. 161.

stologica — la sua essenzialità — non è altro che la figura reale, la realtà del « sé » di Dio. Nella mediazione di Cristo il *mediante* è costituito dall'essere Lui stesso in persona l'essere di Dio stesso. Ciò che rende insostituibile e insuperabile la mediazione di Cristo è il carattere divino della sua persona, la sua divinità, la sua filiazione naturale. Gesù stesso agisce con una relazione interiore al Padre che Lo manda e che in Lui si evidenzia. Alla vita umana di Gesù è legata l'assolutezza escatologica della salvezza, che è opera propria ed esclusivamente divina. La storia dell'auto-evento di Dio è la storia di Gesù e viceversa. Se nell'automanifestazione di Dio si automanifesta Cristo e viceversa, vuol dire che l'essere di Gesù è identico a quello di Dio e quindi Gesù è vero Dio.

La formula dogmatica — una sola persona (divina) in due nature — esprime precisamente in categorie *ontologiche* (metafisiche) l'insuperabile mediazione escatologica di Cristo nella realizzazione della salvezza. Cristo è l'autore della salvezza definitiva, insuperabile, perché è vero Dio e vero uomo. E' vero Dio, perché Dio solo può salvare dal peccato e comunicare se stesso *immediatamente* all'uomo; è vero uomo, perché per mezzo della sua natura umana, della sua storia e della sua vita glorificata scaturisce tutta la salvezza in modo definitivo, irrevocabile e insuperabile. Comunicando la salvezza, Gesù comunica se stesso e comunicando se stesso ci mette in immediato rapporto con Dio - Padre. Una presentazione di Gesù in modo semplicemente umano, creaturale, sarebbe del tutto insufficiente ed esposta al superamento e alla revisione non escatologica della salvezza. La confutazione dell'eresia ariana (che nega la divinità di Cristo), trasposta dalle sue categorie ontologiche, trova il suo equivalente in quelle storico-teologiche del N.T. Se ci fu un tempo in cui il Logos o Verbo di Dio non c'era ancora, allora ci sarà anche un tempo nel quale egli non potrà più esserci. Allora la rivelazione, portataci da questo Logos « creato », può essere sempre superata o dissolta dal momento che egli non esiste da sempre e non permane in eterno.

La definitività dell'autoevento di Dio può essere tradotta dalle categorie storico-salvifiche che in modo prevalente ma non esclusivo sono contenute nel N.T., in quelle della ontologia. Se Gesù è il rivelatore definitivo di Dio e quindi insuperabile perché imperfettibile, non può essere un semplice uomo (altrimenti si potrebbe pensare ad una più perfetta manifestazione o rivelazione di Dio!), ma deve essere Dio, consostanziale al Padre. L'essere profondo di Gesù deve radicarsi in Dio stesso,

nel cui seno si deve riconoscere l'esistenza di una pluralità immanente di persone o soggetti, che vivono la stessa vita divina.

Il concetto di *natura divina* nel N. Testamento viene rappresentato ma non esclusivamente mediante la categoria della salvezza, intesa quale realtà escatologica, insuperabile e definitiva; così pure la realtà di Gesù, cioè l'essere di Gesù, viene interpretato mediante l'*ipostasi o persona* del Figlio. L'*omoousia*, cioè la *consostanzialità* di Cristo con Dio-Padre, va collocata nell'orizzonte teologico dell'evento Cristo come autoevento di Dio. La divinità di Cristo va vista nel suo aspetto essenziale all'interno stesso di Dio per cui Gesù nel suo essere intimo, profondo è una cosa sola col Padre. La distinzione di Gesù dal Padre ha valore nell'ordine della persona: Gesù è un « io » eguale rispetto all'« io » del Padre; Gesù è un « io » distinto come persona, come qualcuno che possiede a suo modo la natura divina rispetto al Padre, che è un altro qualcuno che a suo modo possiede la stessa natura divina.

Anche il concetto di *natura umana* riceve la sua luce, il suo significato nel confronto tra dogma e cristologia neotestamentaria. Infatti, se l'evento escatologico di Dio non ha alcun altro luogo e alcun'altra forma che quella della forma e dimensione umana di Gesù di Nazareth, allora il concetto di natura umana è una garanzia ontologica del legame iniziato nella storia, ma completo, concreto e incondizionato del Figlio con un composto umano. Se questa è la realtà che si è verificata con l'Incarnazione, vuol dire che l'essere di Dio è così legato a quella forma umana che quell'uomo, che è Gesù, deve essere *personalmente* una cosa sola con Dio nel possesso della stessa natura divina. Gesù è Dio stesso che ha fatto apparizione in forma umana e perciò colui che possiede la forma o natura umana è quello stesso che possiede pure la forma o natura divina. La comunicazione irrevocabile, definitiva e insuperabile di Dio sta a designare la natura divina e la persona divina; il luogo in cui tale comunicazione è avvenuta, sta a designare la natura o forma umana. Ora la persona, che è apparsa storicamente, è la persona del Figlio. Perciò Gesù di Nazareth è personalmente il Figlio di Dio incarnato, umanato (96).

Questo è il significato della formula di Calcedonia: una

(96) Cf. D. WIEDERKHER, *Linee di cristologia sistematica* in *Mysterium salutis*, t. V, Brescia 1971, pp. 642-49. Lo studio di Wiederkher presta il fianco a diverse gravi riserve.

sola persona, il Figlio di Dio, in due nature, cioè esistente nella forma o natura di Dio e nella forma o natura di uomo. Il concetto di natura divina designa l'evento escatologico di Dio; il concetto di natura umana designa in maniera irreversibile questo stesso evento nella storia e realtà umana di Gesù, che è Dio-Figlio. Il concetto di *unione* potrebbe dare l'impressione di una giustapposizione delle due nature; ma in realtà non è così, perché l'unione non si verifica tra due persone, ma tra una persona — il Figlio di Dio — e la natura umana per cui identico è il soggetto o io che possiede sia la natura divina che la natura umana.

Ora per il fatto che « l'uomo Gesù ha *effettivamente* a che fare con l'essenza di Dio » si afferma la situazione o condizione di *fatto* di Gesù con l'essenza di Dio, cioè col modo in cui Dio ha inteso comunicarsi agli uomini, ma nulla si dice circa la condizione *di diritto* di Gesù in relazione a tale modo di comunicazione da parte di Dio. In altre parole, l'affermazione adeguata del valore soteriologico *può* e *deve* essere fondata *cristologicamente* solo se la salvezza ha *di diritto* la sua ragione nel mistero interpersonale di Gesù col Padre (97). Il nostro A. parla sempre di salvezza *definitiva* in Gesù, ma non riesce a determinare il carattere assoluto di questa salvezza in relazione al valore definitivo e insuperabile della mediazione salvifica di Gesù, perché non fonda cristologicamente questa mediazione come *scaturiente* dalla relazione originale e costitutiva di Gesù con Dio-Padre. Questo, a sua volta, implica che è senza fondamento il *modo* con cui l'A. intende la salvezza definitiva *da parte di Dio.* Nella determinazione della cristologia bisogna mettere in evidenza la *specificità* della salvezza escatologica, la quale si è realizzata *già* in Gesù con la sua morte-risurrezione. Il *non-ancora* della salvezza escatologica riguarda non Gesù, ma gli uomini che sono in cammino verso di essa. La cristologia della venuta si fonda sulla cristologia della salvezza escatologica già definitivamente realizzatasi in Gesù. E' questo l'elemento costitutivo della « cristologia pasquale », il quale appartiene al nucleo della originaria e normativa identificazione di Gesù (come *first order assertion*) col Figlio stesso di Dio (98). L'essere Gesù la salvezza definitiva da parte di Dio non significa che egli ha a che fare *solo effettivamente* con l'essenza di Dio,

(97) Cf. F. G. BRAMBILLA, *La soteriologia di E. Schillebeeckx nell'ambito dell'attuale teologia cattolica sulla redenzione* in *La Scuola Cattolica* 108 (1980) 471, n. 120.

(98) Cf. BRAMBILLA, *l.c.*, 478.

ma che il suo essere originariamente e costitutivamente è in relazione con Dio-Padre e appunto per questo egli è la salvezza definitiva, cioè la comunicazione immediata e insuperabile di Dio-Padre. Tale comunicazione sarebbe impossibile se Gesù fosse una persona umana, poiché con la finitezza ontologica della sua natura e persona umana non sarebbe consostanziale al Padre e quindi impedirebbe al medesimo di darsi come Egli è nella sua immediatezza e definitività. Solo Dio può comunicare Dio. Gesù ci mette in immediato rapporto col Padre, perché ne condivide perfettamente l'essenza o natura divina.

L'A. parla di un rapporto effettivo di Gesù con *l'essenza di Dio.* Ma è esatta tale espressione? No, assolutamente. I dati biblici e patristici, nonché l'interpretazione che di essi ha dato il Magistero, non dicono che « Gesù ha effettivamente a che fare con l'essenza di Dio », ma che Gesù è il Figlio di Dio preesistente, che si è fatto uomo. Il rapporto non verte immediatamente e formalmente tra Gesù e l'essenza di Dio, ma tra la natura umana (il modo di essere uomo) e la persona del Figlio di Dio che l'ha fatta propria. L'unione si è verificata non tra l'uomo Gesù e l'essenza di Dio (il modo di comunicazione della vita divina scelto da Dio), ma tra la natura umana e la persona del Figlio di Dio. Per questo l'unione è detta ipostatica, personale. Nell'Incarnazione c'è la comunicazione di Dio secondo la *ragione dell'ipostasi o persona,* che è propria ed esclusiva della persona del Figlio; conseguentemente c'è la comunicazione di Dio *secondo la natura divina,* in quanto le Persone divine comunicano la propria vita a Cristo in quanto uomo (la grazia capitale) e per mezzo di Cristo alle creature razionali. La prima comunicazione, quella sotto l'aspetto di persona, è unica e incomunicabile; la seconda è comune a Cristo-uomo e a tutti quelli che credono in Lui amandolo. E' mediante questa seconda comunicazione che sia Gesù in quanto uomo sia le altre creature razionali che credono in Lui, *hanno effettivamente a che fare con l'essenza di Dio,* cioè con la comunicazione che Dio intende fare della propria vita o natura: « partecipi della natura divina » (99). L'espressione del nostro A. « *Gesù ha effettivamente a che fare con l'essenza di Dio* » non esprime affatto la costituzione metafisica di Cristo, ma solo una conseguenza, cioè la comunicazione della vita o natura divina alle creature intelligenti: « Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo proprio Figlio nato da donna (ecco l'Incarnazio-

(99) 2 *Pt* 1, 2.

ne, cioè la comunicazione di Dio-Figlio secondo l'ipostasi) affinché ricevessimo l'adozione a figli (ecco la nostra divinizzazione quale conseguenza dell'Incarnazione) e che consiste nella partecipazione della natura divina comunicata a ciascuno di noi dal Padre, che manda lo Spirito del suo Figlio, che grida nei nostri cuori: Abba, Padre » (100). Dunque altro è il legame personale tra la natura umana in Gesù con la persona di Dio-Figlio, altro è il legame tra la natura umana di Gesù e le Persone divine, nonché tra le medesime Persone divine e i giusti a motivo della divinizzazione ad essi comunicata.

Proseguiamo nell'analisi del pensiero del nostro A. Egli afferma che « secondo il N. Testamento Dio rientra in modo del tutto peculiare e incomparabile nella definizione di ciò e di chi è l'uomo-Gesù » (101). Ora questo è vero solo nel caso che Gesù, anche come uomo e quindi in senso specificativo, sia ipostaticamente il Figlio di Dio in senso proprio (cf. Rom 8, 32). E' Gesù stesso che nell'apparire alla Maddalena dice: « Salgo al Padre mio e al Padre vostro, al Dio mio e al Dio vostro » (Gv 20, 17). La prima Persona divina è Padre e Dio di Gesù e dei suoi discepoli, ma non nello stesso senso. E' Padre naturale di Gesù in quanto lo genera nell'identità numerica di essenza nella divinità e come tale lo genera pure nello stato di Incarnazione nel senso che la stessa persona — il Figlio — scaturisce dal seno del Padre anche quando con la sua divina personalità termina la natura assunta. In quanto è Padre naturale di Gesù, la prima Persona divina è anche *Dio* di Gesù in modo unico, nel senso che, generandolo nella divinità, Egli è la ragione per cui Gesù è Dio. Gesù, infatti, è Dio in quanto è generato nella natura divina in qualità di Figlio. Egli è propriamente Dio-Figlio. Il Padre pertanto è « Dio » di Gesù in quanto è il principio (o origine attiva) della persona di Gesù, che viene originata in qualità di Figlio nella natura divina. Se Gesù è Dio, ciò lo deve al Padre che lo genera Dio (Dio vero da Dio vero) nella natura divina mediante un atto di intellezione infinita. Il Padre è la ragion d'essere della divinità del Figlio. « Eo modo convenit Filio esse intelligentem quo convenit ei esse Deum... *Est autem Filius Deus genitus,* non autem generans Deus. Unde est quidem *intelligens,* non ut producens verbum, sed ut *Verbum* procedens » (102).

---

(100) *Gal* 4, 4; Cf. *Gv* 1, 14.

(101) ID., *o.c.,* pp. 160-61.

(102) S. TOMMASO, *S. Th.,* I, q. 34, a. 2 ad 4.

Ora che il nostro A. (sempre alla conclusione dell'opera che stiamo esaminando) non ritenga Gesù vero Figlio di Dio e quindi vero Dio, appare da quanto segue. Dopo aver detto che Dio rientra in modo del tutto peculiare nella definizione di chi è l'uomo-Gesù, l'A. aggiunge: « Dio però è più grande della sua autorivelazione suprema decisiva e definitiva in Gesù (« Il Padre è più grande di me » Gv 14, 28) (103). Se Dio è più grande della sua autorivelazione suprema, che si è realizzata in Gesù, significa che Gesù è inferiore a Dio e quindi è una realtà personale creata. Ma se questa è la condizione ontologica di Gesù, è chiaro che egli non è vero Figlio di Dio, eguale e consostanziale al Padre. C'è dunque un abisso infinito tra Gesù e Dio.

Se l'A. ammettesse che Gesù è vero Dio, dovrebbe distinguere in lui la natura divina e la natura umana e quindi riconoscere in Lui, a motivo della sua generazione spirituale nella natura divina, la espressione e la manifestazione infinitamente perfetta del Padre e, dall'altra, la realizzazione creata, categoriale di tale espressione o rivelazione a motivo della natura umana assunta con l'Incarnazione. Ora la rivelazione di Dio-Padre nello stato di Incarnazione, anche se è finita, è per sua natura definitiva e insuperabile, perché è fatta dal suo stesso Figlio che è a lui consostanziale nella natura divina: « Nessuno conosce chi sia il Figlio tranne il Padre, e nessuno conosce chi sia il Padre tranne il Figlio e colui al quale il Figlio voglia rivelarLo » (104).

L'insuperabilità e la definitività della rivelazione del Padre fattaci da Gesù risiede precisamente nel fatto che egli è il Figlio unico del Padre; lo conosce direttamente e immediatamente nell'intimità del suo essere e quindi è in grado di dirci pienamente chi Egli è. La rivelazione del Figlio è la rivelazione del Padre: «chi vede Me, vede il Padre» (105). Solo tra Cristo e il Padre c'è unità di rivelazione e quanto all'atto e quanto al contenuto, perché il rivelante (Cristo) è nello stesso ordine dell'essere del rivelato (il Padre). I due sono *omogenei* nell'essere e nel conoscere, perché sono *consostanziali* nella divinità: Cristo ci rivela il Padre direttamente e immediatamente, perché è l'Immagine infinita di Lui avendone la stessa natura. Dio-Figlio rivela Dio-Padre, perché è « Dio vero da Dio vero ». La superiorità del Padre rispetto al Figlio riguarda non la na-

(103) *Ivi.*

(104) *Lc* 10, 22; *Mt* 11, 27, cf. *Gv* 1, 18; 6, 46; 14, 6-9.

(105) *Gv* 14, 9.

tura divina nella quale essi sono la stessa cosa, cioè lo stesso essere divino: « Io e il Padre siamo una cosa sola » (Gv 10, 30), ma la natura umana, assunta dal Figlio nell'unità della sua persona. Ciò risulta dal contesto del discorso che Gesù pronunzia prima della sua passione. A proposito del testo di Gv 14, 28 S. Agostino osserva acutamente che « il Figlio è inferiore anche a se stesso. Come infatti non sarebbe divenuto tale *colui che si esinanì assumendo la natura di servo* »? (Fil 2, 7). Infatti non assunse la natura di servo così da perdere quella di Dio nella quale era uguale al Padre. Pertanto, se la natura di servo fu assunta in modo tale che egli non perdette la sua natura divina... è chiaro che considerato *nella sua natura divina* anche lui è superiore a se stesso, mentre è a se stesso inferiore se considerato nella *natura di servo*. La Scrittura molto giustamente dunque si esprime in duplice modo, affermando che il Figlio è uguale al Padre e che il Padre è superiore al Figlio. Nel primo caso riconosce una conseguenza della *sua natura divina*, nel secondo una conseguenza della *sua natura di servo*, fuori di ogni confusione » (106).

Di conseguenza, la natura umana di Gesù non *rimanda solo essenzialmente a Dio*, come asserisce l'A., perché in questo caso non avrebbe nulla di peculiare rispetto ad ogni altro essere umano, ma rimanda nell'ordine sostanziale-ipostatico a Dio-Figlio, cioè alla persona divina del Figlio, alla quale esclusivamente appartiene: l'uomo-Gesù personalmente è il Figlio di Dio in senso proprio. Non è Dio solo il Padre, ma è Dio anche il Figlio nell'unità dello Spirito Santo. L'uomo-Gesù è Dio-Figlio, la natura umana dice relazione unica, singolare solo a Dio-Figlio, perché è terminata nella ragione di persona solo dalla persona di Dio-Figlio.

Essendo Dio-Figlio, Gesù non dice essenzialmente relazione al regno di Dio, che è l'alleanza di Dio con gli uomini, essendo Egli stesso l'alleanza definitiva tra Dio e gli uomini e il Regno di Dio in persona. L'Incarnazione è già l'Alleanza definitiva ed eterna tra Dio-Figlio e l'umana natura da lui fatta propria. L'umana natura assunta dal Figlio è il tempio nuovo, sostanziale della divinità: « in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità » (Col 2, 9). Se questa è la condizione ipostatica della natura umana di Gesù, ne consegue che essa, anche nello stato di immolazione, non è inferiore ontologicamente

(106) S. AGOSTINO, *La Trinità*, l. I, c. 7, 14; tr. it. G. Beschin, Roma 1973, pp. 27-28 (PL 42, l. I, c. 7, 14; 829).

e per dignità al regno di Dio in quanto è salvezza degli uomini (presenza soprannaturale di Dio negli uomini), perché la presenza sostanziale della persona del Figlio nella sua natura umana, nonché la presenza inabitativa delle Persone divine per grazia nella natura umana di Gesù, superano ontologicamente la presenza delle Persone divine nei semplici uomini. L'immolazione, da parte di Gesù, della propria vita umana è l'atto etico e religioso più perfetto che sia stato mai compiuto nell'ordine della creazione. Questo atto comporta già la presenza sostanziale del Verbo nella sua natura umana e conteneva in modo formale ed eminente la *salvezza* (o il regno di Dio) che sarebbe stata concessa agli uomini. La vita umana di Gesù è certamente inferiore alla divinità, ma è essenzialmente superiore alla presenza della stessa negli uomini, perché la contiene in modo eminente e incommensurabile. Gesù è il regno di Dio in persona: *autobasileia,* secondo la nota espressione di Origene (107). La fondazione del regno di Dio da parte di Gesù riguarda la sua funzione di salvatore, mentre la relazione sostanziale-ipostatica della sua natura umana non a Dio *simpliciter,* ma a Dio-Figlio, riguarda la sua costituzione ipostatica. Dicendo che Gesù è Dio-Figlio fatto uomo, definiamo — se è così lecito esprimerci — chi è Gesù nell'intimità del suo essere personale. Dicendo che Gesù fonda il regno di Dio, noi esprimiamo la sua funzione e attività propria di colui che è Dio-Figlio Salvatore. Gesù che cosa realizza? La salvezza. L'A. invece di rispondere alla domanda: Gesù è vero Dio? si sofferma a ripetere che Egli dice relazione peculiare a Dio (senza però specificarla) e che il suo essere umano dice essenzialmente relazione al regno di Dio. Sono affermazioni, queste, che girano intorno alla domanda principale, ma non le danno la risposta unica e vera.

L'A. prosegue dicendo che « in questo riferimento a Dio..., a quel Dio che Gesù soleva chiamare suo Creatore e Padre sta la definizione, cioè l'autentico significato di Gesù» (108). Il riferimento di Gesù a Dio non consiste nel rinvio del « suo essere umano » a Dio, poiché in questo esso non differisce dal rinvio di ogni altro essere umano a Dio. Il rinvio della natura umana di Gesù non ha come *termine* Dio-Padre, ma solo Dio-Figlio, col quale è un tutto ipostatico e pertanto la definizione di Gesù non è da porsi in relazione a Dio-Creatore, ma a Dio-Padre di

(107) Cf. ORIGENE, In *Mt.* tom. XIV 7 (su *Mt.* 18, 23), in G C S 40, 289.
(108) *O.c.,* p. 161.

cui Egli è il Figlio naturale. D'altra parte, Gesù non ha mai chiamato Dio, cioè il Padre, suo Creatore. Il termine col quale Gesù, nelle sue preghiere, si rivolgeva sempre al Padre, era *Abba*. L'unica eccezione che si suole citare è solo apparente, poiché è una citazione del Salmo 22: « Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? », che Gesù applica a Se stesso in quanto quello che in esso è contenuto relativamente alla sua Passione e Risurrezione nonché ai suoi frutti salutari per tutta l'umanità ha il suo compimento in Lui. Il termine della preghiera di Gesù è sempre il Padre, chiamato *Abba*. Ora il significato di tale termine, nella bocca di Gesù, esprime l'esperienza coscienziale che egli ha di essere il Figlio di Dio-Padre. Personalmente, egli è il Figlio, e di ciò, è perfettamente consapevole, allorché chiama Dio suo Padre. Se Dio è Padre di Gesù in senso naturale, in che modo Gesù poteva chiamarlo suo Creatore? Se Dio è Padre di Gesù in quanto Lo genera nell'identità numerica della natura divina in modo a Sé consostanziale, ripugna che Egli nello stesso tempo Lo crei *simpliciter*, cioè Lo produca dal nulla. In senso assoluto, ripugna metafisicamente l'affermazione che Dio è creatore di Gesù, poiché Gesù personalmente è il Figlio eterno di Dio, generato dal medesimo nell'identità numerica della sostanza divina. Si può dire che Cristo è creatura *solo* secondo un certo aspetto, cioè in quanto è uomo. Ma sotto questo aspetto, Gesù è creato non solo dal Padre, ma anche da se stesso in quanto Dio-Figlio: « tutte le cose furono create per mezzo di Lui [il Verbo] » (Gv 1, 3) nell'unità dello Spirito Santo. L'azione creativa è comune a tutte e tre le Persone divine. Ripugna metafisicamente che Gesù nella sua persona sia creato e possa quindi rivolgersi al Padre chiamandolo suo Creatore, quando, invece, Egli è il suo Genitore!

L'A. continua dicendo: « Sto ancora cercando di risolvere il problema del se e del modo in cui noi possiamo o dobbiamo precisare meglio a livello teoretico questa realtà. Personalmente rifuggo da ogni tentativo di definire, per così dire fino all'osso, il mistero di una persona, specialmente quando questa è la persona di Gesù » (109).

Da quanto l'A. ha detto fin qui non solo non appare che Gesù è vero Dio, ma che non lo è affatto. Se l'A. segue la strada da lui intrapresa non arriverà mai a precisare meglio il problema di Gesù a livello teoretico. Se egli non accetta la definizione dogmatica, come il Magistero l'ha intesa ed enun-

(109) ID., *o.c.*, p. 162.

ciata, non arriverà mai ad enunciare e a precisare a livello teoretico il problema della struttura metafisico-ipostatica di Gesù.

Nell'opera che stiamo esaminando non appare più la teoria della personalità come relazione intersoggettiva sostenuta dall'A. in *Gesù. La storia di un vivente,* e da lui applicata al rapporto tra Gesù e il Figlio di Dio, ma si afferma che « *nell'uomo Gesù la rivelazione del divino e l'apertura di un essere umano, vero, buono e davvero felice... coincidono interamente in un'unica e medesima persona* » (110). Questo sarebbe il significato delle definizioni di Nicea e Calcedonia: benché espresso « *entro le categorie concettuali della tarda antichità* » (111).

Ora ci si deve domandare: chi è questa unica e medesima persona? E' quella del Figlio eterno di Dio o è l'uomo-Gesù? Da quanto l'A. ha detto precedentemente deve logicamente essere la persona umana dell'uomo Gesù. Infatti, se Gesù è la « rivelazione del divino » cioè di Dio, che egli chiamava « suo Creatore e Padre » (112), e se questa rivelazione, pur essendo « suprema, decisiva e definitiva », è inferiore a Dio (« il Padre è più grande di me ») come l'A. esplicitamente afferma (113), ne consegue che Gesù è inferiore a Dio-Padre e conseguentemente non è vero Dio. Perciò, la coincidenza nell'uomo-Gesù della *rivelazione del divino* (realtà creata inferiore a Dio) e dell'*apertura di un essere umano* nell'unica e medesima persona, non è l'unione personale o ipostatica tra il Figlio eterno di Dio e la natura umana da lui fatta propria, come insegna Calcedonia, ma è la divinizzazione piena dell'uomo-Gesù a motivo del suo peculiare legame con Dio, che egli chiamava « suo Creatore e Padre ». Dalle parole stesse dell'A. risulta che la persona unica di cui egli parla è *quella dell'uomo-Gesù.*

2. *Conseguenze derivanti dal relativismo filosofico.*

A nostro giudizio, l'A. non solo ha eluso la risposta alla domanda fondamentale e cruciale, ma ha dato una risposta negativa sia per quanto riguarda la *divinità* della seconda persona della Trinità (accettando l'arianesimo) sia e conseguente-

(110) *Ivi.*

(111) *Ivi.*

(112) ID., *o.c.,* p. 161.

(113) ID., *o.c.,* p. 161.

mente per quanto riguarda l'Incarnazione della medesima, cioè l'unione ipostatica. Nell'opera dell'A. si notano delle contraddizioni. Infatti, egli, nel corso del volume, giustifica il suo metodo o procedimento teologico nella impostazione della sua cristologia, affermando che « l'attenzione per il regno di Dio viene direttamente *sulla persona stessa di Gesù Cristo dove il mediatore storico del regno di Dio è identificato con il Figlio preesistente, che porta la salvezza di Dio sulla terra* » (114). E' doveroso domandare all'A. per quale motivo egli, nell'ultima parte del suo volume da noi preso in esame, non ha risposto chiaramente alla domanda circa la divinità di Cristo con quelle stesse sue parole da noi riportate? Il modo nubiloso, tortuoso, evasivo da lui adoperato fa capire chiaramente al lettore che egli intende sottrarsi alla risposta, perché non ritiene più valide le definizioni di Nicea e di Calcedonia.

Nella trattazione della struttura metafisica di Cristo non bisogna rifuggire da ogni tentazione di definire, per così dire fino all'osso, il mistero della persona di Gesù, perché il « definire », nel caso in questione, significa non già il tentativo di voler comprendere il mistero della struttura di Cristo (non sarebbe nel caso più mistero, mentre esso rimane tale), ma quello di individuare dove esso è e risiede e distinguerlo e separarlo dagli errori, che ne negano l'esistenza e la natura. Per credere, per dare il nostro assenso razionale ai misteri della fede, è necessario che conosciamo il loro enunciato e il *senso* del loro contenuto. Il carattere di mistero risiede nel fatto che noi non vediamo né possiamo giustificare razionalmente il nesso tra i vari elementi degli enunciati dei misteri. Detto nesso lo ammettiamo, perché siamo garantiti dall'autorità infinita di Dio, che è infallibile sia nel conoscere come nel rivelare tali verità.

Per conoscere rettamente l'enunciato di un mistero bisogna definirlo fino all'osso, cioè fino in fondo; delimitarlo da ciò che mistero non è e da ciò che ad esso si oppone. Ora fare questa opera significa non già « narrare dei racconti o delle parabole » (115), ma enunciare con precisione ed esattezza il nocciolo del mistero che si deve credere. Si richiede indubbiamente un'attività concettuale, la quale fa ricorso a dei termini *esplicitamente* non contenuti nella Scrittura (natura,

(114) ID., *o.c.*, p. 122.
(115) *O.c.*, p. 162.

ipostasi (116), persona, consostanziale ecc.), ma il cui significato universale, valido per tutti gli uomini ed epurato da ogni imperfezione, è *intrinsecamente* contenuto nei testi biblici, altrimenti essi non avrebbero alcun senso né per Dio né per gli uomini. Se il termine *definire* o *delimitare* si prende in senso corretto, non si corre alcun rischio di deformare il mistero, eliminando l'apparizione storico-temporale di Gesù-uomo fra uomini, poiché questa ha senso, solo se è riferita al Figlio eterno di Dio, che si è realmente fatto uomo, entrando *personalmente* nella nostra storia. Non è semplicemente e solamente apparso un uomo fra uomini, ma è apparso un Dio incarnato, cioè un Dio-Uomo. La storia di Gesù è « unica », « singolare », « definitiva », « assoluta », perché è la storia del Figlio stesso di Dio. Tutta la vita di Gesù ha valore definitivo nell'ordine della salvezza, perché lo mutua dalla persona divina del Figlio, che ne è il soggetto nell'ordine ontologico. Si leggano i Vangeli, le Lettere di S. Paolo e ci si renderà perfettamente conto del valore della nostra affermazione.

L'A., a giustificazione della sua fuga da ogni tentativo di definire fino all'osso il mistero della persona di Gesù, fa rilevare che si danno diversi modelli d'interpretazione cristologica e che nell'intera storia teologica della cristologia sono sorti « dei problemi che non sono altro se non le conseguenze interne del modello d'interpretazione che di volta in volta s'impiega ». « A lungo andare, questo sviluppo (puramente immanente) del modello conduce a delle aporie insolubili. Ed allora non serve nemmeno perfezionarlo, mentre si sente invece l'esigenza di ricercare un modello nuovo partendo dall'esperienza originaria e così di porsi nuovamente almeno in ascolto della storia delle origini » (117). Di conseguenza, « una *cristologia speculativa* presenta dei limiti rispetto all'evocazione di tipo simbolico-religioso » (118).

In questa lunga nota l'A. si rifà alla sua tesi secondo la quale in ogni esperienza bisogna distinguere fra elemento d'esperienza ed elemento d'interpretazione. L'elemento d'interpretazione è un modello, soggetto alle vicissitudini storico-culturali, per cui esso non può fungere da semantema permanente

---

(116) Il termine *ipostasi* nel senso di *natura* o *essenza, sostanza* è esplicitamente contenuto nella Scrittura (cf. *Eb* 1, 2 b) dove si afferma che il Figlio « è l'impronta della sua [di Dio Padre] *sostanza* ».

(117) *O.c.*, p. 162, n. 2.

(118) *Ivi.*

nell'enunciare il dato originario di fede su Gesù Cristo. Di qui, secondo l'A., il sorgere di problemi che non sono altro se non le conseguenze interne del modello d'interpretazione che di volta in volta s'impiega.

Ora abbiamo già opposto le nostre più nette riserve al pensiero dell'A. sull'argomento. Ci limitiamo a richiamare che nel N. Testamento ci sono diversi modelli e schemi in base ai quali viene presentato il discorso di fede su Gesù. La molteplicità degli schemi significa l'impossibilità di esprimere la Persona e l'opera salvifica di Gesù con un solo schema. Se si affermasse uno schema come assoluto ad esclusione degli altri, si cadrebbe nell'eresia. Se si afferma assolutamente lo schema morte-risurrezione, si cade nell'ebionismo, che nega la divinità di Gesù. Se si porta all'assoluto la *preesistenza,* si cade nel docetismo. Gli schemi non si elidono a vicenda. Ogni schema è globale, perché intende considerare tutta la persona e l'opera di Gesù sotto un punto di vista particolare. Gli schemi, pur conservando *la loro permanente validità,* rimangono aperti, perché la persona di Gesù, essendo infinitamente ricca e complessa, si lascia comprendere dall'unione di più schemi.

Il titolo « il Figlio » che Gesù si è dato durante la sua vita terrena, non è un titolo o modello destinato a cambiare ad ogni stagione o ad ogni cambiamento delle epoche storiche, ma è stabile, permanente e immutabile, perché qualifica *metafisicamente* la persona di Gesù, quale Figlio in senso proprio, naturale rispetto a colui che egli chiama « il Padre » oppure « Padre mio ». Ora il Padre è Dio in senso proprio, perfetto. Di conseguenza, Gesù, che ne è il Figlio proprio, naturale deve essere anche lui Dio in senso proprio, perfetto. *E' questa la certezza di fede originaria, normativa della cristologia di tutti i tempi.*

Quando Gesù afferma di essere l'unico, carissimo figlio del padrone della vigna dal medesimo mandato presso i vignaioli per raccogliere i frutti del loro lavoro, afferma in pari tempo la sua missione nel mondo con l'Incarnazione. Gli apostoli parlano della missione con i seguenti termini: « Dio mandando il suo Figlio nella carne » (Rom 8, 3); « Dio mandò il suo proprio Figlio nato da donna » (Gal 4, 4); « Il Verbo si fece carne » (Gv 1, 14). L'uomo-Gesù è, in senso ipostatico, il Figlio proprio di Dio. In queste espressioni non si parla esplicitamente di persona, d'ipostasi e di natura, tuttavia il loro senso è inintelligibile, se non vi è contenuto implicitamente il significato di

codesti termini. Pertanto, quando i Concili si servono di tali termini per enunciare rettamente il senso del contenuto di fede relativo alla struttura del mistero di Cristo, non si servono di modelli alla moda, desunti esclusivamente dall'ambiente storico in cui essi furono celebrati, ma si servono di semantemi, di concetti, aventi valore sovrastorico, capaci di veicolare secondo verità il contenuto del mistero di Cristo.

I problemi cristologici, sorti nel corso della riflessione teologica su Gesù Cristo, non « sono le conseguenze interne del modello d'interpretazione che di volta in volta s'impiega », ma scaturiscono dalla riflessione di fede della Chiesa sulla struttura del mistero di Cristo. Le eresie, in realtà, sono frutto e conseguenza di modelli errati, propri di determinate epoche storiche (si pensi alla concezione tripartita dell'essere della filosofia medioplatonica adottata da Ario: Dio — l'essere intermediario il *deúteros theós* e il creato —), che il Concilio di Nicea condannò perché infondata e falsa, definendo che Gesù nel fondo del suo essere personale appartiene totalmente alla sfera divina, cioè è « Dio vero da Dio vero ». Le definizioni dogmatiche, invece, che si contrappongono alle eresie, non possono essere espresse esclusivamente e totalmente con schemi e modelli propri di una data epoca culturale, perché in questo caso sarebbero false, ma devono essere espresse con concetti o modelli immuni da errore e dotati di valore universale. Solo a questa condizione esse possono vincolare per sempre la fede di tutta la Chiesa nel mistero di Cristo.

I concetti di natura e persona come la formula dogmatica « una sola persona in due nature » enunciano semplicemente il mistero di Cristo, ma non hanno la minima intenzione di spiegarlo razionalmente in modo da eliminarne la incomprensibilità.

Le definizioni dogmatiche non possono dare origine ad aporie insolubili, altrimenti sarebbero false in partenza. Le aporie sorgono dalla inconciliabilità dei termini proposti da una falsa tesi filosofica o teologica, e non già dalla enunciazione del mistero, che viene proposto alla nostra fede. Per quanto riguarda le definizioni di Nicea e di Calcedonia, non si può assolutamente sostenere (e per due ragioni) l'esigenza di ricercare un modello nuovo partendo dall'esperienza originaria e mettendosi in ascolto della storia delle origini allo scopo di renderla accessibile agli uomini del XX secolo: 1. perché non è possibile trovare un modello nuovo che sia *omogeneo* a quello che si vuole cambiare; 2. perché il modello, nuovo, già propo-

sto, è *difforme, opposto* a quello che il Magistero ha proposto e allora è falso e quindi incapace di veicolare rettamente la fede nel mistero di Cristo. L'esperienza originaria che gli Apostoli hanno avuto di Gesù si basa sulla origine e natura divina della sua personalità. Dai Vangeli si ricava una visione globale della divinità di Gesù, che è assolutamente innegabile. La certezza originaria dei discepoli non riguarda Gesù come il profeta escatologico; questa prerogativa di Gesù, come ci avverte il nostro A., si basa sull'autocomprensione che Egli aveva della sua filiazione divina naturale (119).. Il Magistero, sia a Nicea che a Calcedonia, si è rifatto alla certezza originaria degli Apostoli e alla fede della Chiesa nella divinità di Gesù per condannare l'arianesimo, il monofisismo e il nestorianesimo. Le professioni di fede dei due Concili non hanno trovato la loro espressione o formulazione « *entro le categorie concettuali della tarda antichità* », perché il Magistero non fu succube del razionalismo, cioè della tendenza propria delle eresie che volevano ridurre i misteri al livello della comprensione umana, ma superò totalmente la pretesa razionalistica e il modo di pensare proprio delle epoche in cui i Concili furono celebrati, proponendo ciò che era contenuto nella Scrittura e nella Tradizione.

Per l'A. i termini « Dio vero da Dio vero », « consostanziale », « ousia », « prosopon » e « ipostasi » sarebbero categorie concettuali della tarda antichità. La proposizione: « Dio vero » detta di Gesù è biblica: « Questi (il Figlio) è il vero Dio e la vita eterna » (1 Gv 5, 20). « Consostanziale » è un termine di origine gnostica, ma ha un significato « naturale », innegabile, poiché designa due realtà della stessa natura, essenza o sostanza. Ciò in particolare si verifica nel mondo dei viventi, ove il generante mediante la sua attività partecipa al generato la sua sostanza. Se dalla rivelazione risulta che in Dio c'è una persona che si chiama il « Padre » e una persona che si chiama il « Figlio unigenito », non si vede perché esse non debbano essere tra loro consostanziali e quale possa essere l'enorme difficoltà dell'uomo del XX secolo nell'accettare tale terminologia. Nel caso, non dovremmo usare il termine consostanziale neppure nel campo degli enti soggetti alla nostra esperienza. In linea generale, chi non accetta il termine « consostanziale » in campo trinitario e quindi soprannaturale, ha già fatto la sua scelta, quella del rifiuto, della negazione del mistero trinitario.

---

(119) Cfr. *La questione cristologica*, pag. 93.

I termini *prósopon* e *ipostasi,* in *quanto termini,* sono indubbiamente della filosofia e dell'ambiente culturale ellenistici. Ma il loro significato o contenuto concettuale trascende assolutamente il tempo e lo spazio, poiché esprime l'esperienza universale da parte di tutti gli uomini *di ciò che* per essi significa essere persona. L'esperienza di ciò che è la persona è inseparabilmente legata alla vita di ogni uomo qualunque sia la sua cultura e il tempo in cui egli esista. I termini *prósopon* e *ipostasi* pertanto non significano un modo di concepire la persona secondo il punto di vista della tarda antichità e quindi non sono delle categorie concettuali di una determinata epoca, ma significano ed esprimono ciò che gli uomini di tutti i tempi e luoghi intendono per persona: un ente o soggetto che possiede in modo proprio una natura razionale. In base alla rivelazione, Gesù è una sola persona, è un solo ente o soggetto che possiede due nature realmente ed essenzialmente distinte fra di loro: la divina e l'umana. E' vero Dio e vero uomo ad un tempo. Non sta alla ragione umana stabilire se ciò sia possibile o meno. Molto meno non sta ai sostenitori di sistemi filosofici quali: il fenomenismo, l'idealismo, il materialismo, lo strutturalismo che negano la persona già nella sua struttura metafisica, stabilire ciò che è credibile e ciò che non è credibile. Solo Gesù può rivelarci il mistero della sua Persona e imporci l'obbligo di crederlo. Se dalla rivelazione che Egli ci ha fatto della sua Persona consta *e* della sua divinità *e* della Incarnazione della medesima e il Magistero della Chiesa da lui fondata in base a tale rivelazione propone alla nostra fede tali verità, a noi non resta altro che accettarle con fede e adorazione amante e riconoscente.

3. *Cristo dell'esperienza, Cristo del dogma.*

Da tutta l'esposizione del pensiero cristologico del nostro A. s'impone una riflessione ulteriore da parte nostra per un giudizio definitivo sulla sua fedeltà all'ortodossia o meno.

Presso diversi teologi contemporanei, tra i quali si distingue il nostro A., è invalso l'uso di opporre il Cristo dell'esperienza al Cristo del dogma. Il tentativo di voler rendere credibile la persona di Cristo e il suo messaggio agli uomini del nostro tempo, ha spinto certi teologi ad abbracciare il concetto di esperienza, proprio della filosofia moderna e contemporanea.

L'esperienza è, indubbiamente, il criterio principale per co-

noscere la verità, ma è l'unico criterio? Secondo il canone principale del neo-positivismo, la verità di un asserto si identifica con la sua verificabilità attraverso l'esperienza. Gli asserti non verificabili tramite l'esperienza non hanno senso e quindi il loro contenuto è inesistente. Tali sono le verità metafisiche, tra le quali si distingue quella relativa all'esistenza di Dio, Essere personale, trascendente, creatore provvidente dell'universo. Tali sono, di conseguenza, tutte le verità dogmatiche riguardanti il mistero della vita intima di Dio, la divinità e l'Incarnazione del Figlio di Dio, la sua risurrezione gloriosa ecc.

Questo criterio, applicato allo studio della persona di Cristo, è « la misura del valore che Cristo rappresenta per l'umanità » (120). Poiché l'esperienza umana è il criterio di accesso alla verità ed è in se stessa limitata, ne consegue che della persona di Cristo si potrà conoscere e parlare soltanto in quanto essa rientra nei limiti dell'esperienza umana. Un Cristo che non rientri nell'ambito dell'esperienza umana, non è accessibile all'uomo. Di qui la reazione di certi teologi, non solo al trattato scolastico sull'Incarnazione, ma anche al Cristo del dogma, che sarebbe espresso in termini astratti, desunti dalla filosofia ellenistica. Ma la reazione è stata radicale, in quanto l'opposizione a quei termini ha coinvolto il rigetto del contenuto dogmatico che essi esprimevano. Il cosiddetto ricorso al Cristo dell'esperienza dei Vangeli ci ha dato in realtà un Cristo, che è un mero uomo, del tutto difforme dal Cristo degli stessi Vangeli. Il Cristo che ci viene presentato — e questa è la tesi ultima del nostro A. — è un uomo in cui Dio si manifesta e agisce e non già il Figlio di Dio fatto uomo. La cristologia del nostro A. riduce Gesù nei limiti dell'esperienza umana. La trascendenza di Cristo non è verticale, ma è essenzialmente antropologica e quindi orizzontale. Cristo è un uomo che ha una esperienza di Dio in quanto è da Lui inabitato in un modo più intimo rispetto a quello degli altri uomini; non è un uomo che, nel contempo, essendo il Figlio eterno di Dio, avrebbe una esperienza propria, unica, quella di essere il Figlio di Dio in carne umana.

L'errore di fondo della cristologia del nostro A. è quello di aver fatto proprio il concetto riduttivistico di esperienza della filosofia moderna e di certe correnti della scienza moderna, il quale porta a separare l'esperienza dal dogma. In realtà, la

(120) J. GALOT, *Cristo dell'esperienza, Cristo del dogma* in *Civiltà Cattolica* 134 (1983) 331.

vera esperienza non è affatto contraria al dogma, perché il dogma cristiano si afferma nella esperienza che Cristo ha di se stesso. Il Cristo della fede lo si trova nel Cristo dell'esperienza, essendo l'Incarnazione l'ingresso personale del Figlio di Dio nella nostra storia ed esperienza umana.

Il Cristianesimo non è una ideologia, e neppure una filosofia, sebbene non la escluda, ma è l'« evento Gesù », cioè una realtà personale, la persona stessa del Figlio di Dio, che si è calata nella storia umana per divinizzarla.

Quale fu l'esperienza di Gesù? Essa non fu un'esperienza ridotta ai limiti di una realtà umana sia pure idealizzata all'estrema potenza, ma fu l'esperienza unica e irripetibile del Verbo che si fece carne e che abitò in mezzo a noi per parteciparci la sua vita divina, propria di Colui che è l'Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità (Gv 1, 14).

Questa esperienza era fondata sulla coscienza o piena consapevolezza che Gesù aveva della sua filiazione divina naturale. L'uso abituale dell'invocazione *Abba*, con la quale Gesù si rivolgeva a Dio, era la testimonianza della piena consapevolezza del rapporto singolare, unico che lo legava a Dio quale suo Padre naturale. Gesù si sentiva Figlio di Dio in senso proprio anche nella sua natura umana. L'*Abba* era l'*apriori* della *sua* vita umana in relazione a Dio.

Il titolo « il Figlio » in relazione a quello de « il Padre » che Egli si attribuiva, come pure l'espressione « Io sono » usata da Jahvè nell'A. Testamento, erano la prova sperimentale della sua filiazione divina naturale e della coscienza che ne aveva. L'esperienza dell'uomo-Gesù era pertanto l'esperienza della sua filiazione divina vissuta anche nei suoi rapporti umani col Padre. Tale esperienza, fondata sull'unione ipostatica, era unica e irripetibile nel suo genere, perché solo l'uomo-Gesù era il Figlio di Dio in senso proprio.

Il tentativo di ridurre l'esperienza della filiazione divina di Gesù a quella che gli altri uomini possono avere della loro filiazione divina adottiva è del tutto privo di fondamento. E' Gesù stesso che nei suoi rapporti con Dio distingue — e quindi oppone — la propria filiazione rispetto a quella che hanno gli altri uomini, dicendo: « Padre mio » e « Padre vostro ». Se si trattasse di una semplice e comune filiazione adottiva, tale modo di parlare non avrebbe alcun senso e in più denoterebbe in Gesù un gravissimo atto di orgoglio in quanto si attribuirebbe

un rapporto speciale, unico con Dio, pur essendo suo figlio alla stregua di tutti gli altri uomini.

L'esperienza di Gesù in qualità di Figlio è quindi unica e incomunicabile agli altri ed è l'analogante supremo trascendente e perfetto della esperienza di filiazione adottiva che gli altri uomini possono avere per grazia. L'essenza della vita cristiana consiste nella partecipazione degli uomini alla vita di Cristo, Figlio di Dio in senso proprio: *figli nel Figlio.*

Come c'è una duplice filiazione in relazione a Dio (naturale e adottiva), così c'è una duplice esperienza di tale duplice filiazione. L'esperienza della filiazione divina naturale è propria e sola di Cristo ed ha il suo fondamento ontologico nella Incarnazione o unione ipostatica del Figlio di Dio con una natura umana da Lui assunta nell'unità di persona. L'esperienza della filiazione adottiva è comune a tutti gli uomini (e agli angeli) ai quali viene comunicata per grazia la partecipazione della vita di Cristo, Figlio di Dio in senso proprio. S. Tommaso definisce la nostra filiazione adottiva « quaedam similitudo filiationis naturalis » (121).

L'esperienza della filiazione divina di Gesù in senso proprio è stata avvertita dai suoi discepoli per via di fede e a contatto col Gesù prepasquale. Lentamente ma progressivamente Gesù manifestò loro con la sua dottrina, con i suoi miracoli e con la santità di vita la sua trascendenza rispetto all'intero arco delle realtà finite qualificandosi il « Figlio » del Padre. La risurrezione gloriosa, la sessione alla destra del Padre e l'invio dello Spirito Santo confermarono perfettamente i discepoli di Gesù nella fede nella sua divinità. Inoltre, l'esperienza del Signore risorto, vivo in mezzo a loro, l'esperienza dello Spirito Santo inabitante nelle loro anime e realizzatore dell'unità della Chiesa e dei prodigi che essi compivano, costituiscono l'esperienza originaria e fondante della fede di tutta la Chiesa nella divinità di Gesù. L'esperienza iniziale degli Apostoli è inseparabile. dall'insegnamento di Gesù. La loro fede ebbe il suo fondamento nella esperienza vissuta con Gesù e nell'insegnamento che Egli impartiva loro intorno a Se stesso. La loro fede era un contatto diretto immediato con Gesù, illuminato dai Suoi insegnamenti. Non si può negare il primato dell'esperienza, ma non si può separare la medesima dalla dottrina intorno alla

(121) *S. Th.* III, q. 23, a. 1 ad 2; a. 3 c.

persona di Gesù, Figlio di Dio fatto carne. L'adesione a Gesù è l'adesione all'Assoluto. Il teologo che nega l'identificazione di Gesù con l'Assoluto, nega la caratteristica essenziale dell'esperienza di fede. Schillebeeckx propone di reinterpretare le formulazioni di fede in un nuovo contesto socio-culturale. Ma abbiamo messo in evidenza che la sua reinterpretazione della divinità di Cristo equivale alla sua negazione. « *Non riconoscere più in Gesù il Figlio eterno di Dio e presentarlo come una persona umana nella quale Dio si rivela e agisce, significa cambiare non soltanto la formulazione, ma la stessa sostanza della fede* » (122); significa sostenere che Cristo non è l'Assoluto per il quale bisogna essere disposti a dare anche la propria vita ai fini del conseguimento della vita o felicità eterna e che non è il Giudice escatologico al quale bisogna rendere conto delle nostre azioni.

L'esperienza della fede apostolica in Cristo, Figlio di Dio, è originaria e fondante della fede della Chiesa tutta sino alla fine della storia. Il nostro A. è del parere che l'esperienza intorno a Gesù espressa in termini giudaici nel N. Testamento non sia più valida oggi nel mondo della nostra esperienza. Perciò nuovi racconti sono possibili, anzi necessari, su Gesù per renderne accettabile il messaggio agli uomini del nostro tempo, a condizione che essi esprimano la salvezza concessaci da Dio in Gesù. Si rende quindi necessaria un'altra cristologia, diversa da quella del N. Testamento e dei Concili.

Se si accetta la tesi proposta dal nostro A., si deve coerentemente negare l'unità della cristologia e l'identità del contenuto di fede sulla quale essa si fonda. Il Cristianesimo si ridurrebbe ad una pluralità o coacervo di fedi o di credo, gli uni diversi dagli altri. Lo sviluppo della cristologia, che si fonda sull'*una fides* (Ef 4, 5), deve essere non eterogeneo e contraddittorio, ma omogeneo e concorde. La tesi minimista del nostro A. circa l'essenza del contenuto di fede: la salvezza concessaci in Gesù, è palesemente opposta ai dati neotestamentari. In essi non si dice soltanto che Dio ci ha concesso la salvezza in Gesù (frase del tutto indeterminata), ma che Gesù è il nostro Dio, che è venuto a salvarci: l'Emmanuele che viene a salvare il suo popolo dai suoi peccati. Gesù è Dio con noi, il Figlio di Dio incarnato, che viene a comunicarci la propria vita divina. L'Incarnazione ci porta la divinizzazione. Se Gesù non

(122) J. GALOT, *l.c.*, 337.

fosse Dio, non potrebbe salvarci, divinizzarci, perché si troverebbe nelle stesse condizioni in cui si trovano tutti gli uomini, bisognosi di essere salvati.

Sono inconcepibili nuovi racconti su Gesù, diversi da quelli dei Vangeli, che hanno un valore unico, irripetibile e sono la norma della fede e della morale di tutta la Chiesa, lungo il corso di tutta la sua storia. Le esperienze della Chiesa attuale non possono sostituirsi alla esperienza unica relativa alla venuta del Figlio di Dio nel mondo, che con la sua vita, morte e risurrezione è il modello unico e irripetibile di vita, conformandoci al quale è unicamente possibile conseguire la salvezza. Le esperienze religiose dei Santi non sono un inveramento, una anticipazione provvisoria della salvezza, che ci viene da Gesù, ma sono una realizzazione partecipata della salvezza la cui pienezza si trova in Gesù. Per questo motivo tutte le realizzazioni partecipate di salvezza lungo il corso della storia non possono assolutamente completare, superare la salvezza, che è Cristo in persona. Cristo non è soltanto il modello della salvezza, ma è la fonte originaria, esclusiva della salvezza: è Dio Salvatore come lo dice l'etimologia del suo stesso nome. La cristologia dovrà progredire sempre, ma rimanendo ancorata saldamente e inseparabilmente alla esperienza iniziale di fede della Chiesa: Cristo è vero Dio, come normativa della sua esperienza attuale di fede.

La tesi cristologica dell'A. è riduttiva, minimista ed estrinsecista. Essa è nel suo fondo modernista, perché attribuisce valore decisivo alle esperienze attuali di ciascun teologo o di un gruppo o comunità di base. Ma questo porta a sottrarsi all'autorità gerarchica e ai dogmi, operando un distacco e un allontanamento dalla esperienza di fede della Chiesa. Un individuo o un gruppo non hanno l'autonomia di pensare e di agire come vogliono, perché Cristo l'autorità non l'ha deposta nell'interno del singolo o di un gruppo, ma l'ha concessa ai pastori della Chiesa la cui autorità discende per legittima trasmissione dagli Apostoli inviati da Lui. La Chiesa conserva la sua fedeltà a tale esperienza iniziale e per questo motivo esprime la sua fede per mezzo di tutta se stessa e in particolare con le dichiarazioni dottrinali, chiamate dogmi, la cui presenza si trova già nel N. Testamento. I dogmi non possono opporsi alla esperienza iniziale della Chiesa su Gesù, ma sono l'esplicitazione dottrinale di tale esperienza. Non sono delle costrizioni che vengono dal di fuori, ma scaturiscono dall'infinita ricchezza del contenuto della rivelazione. Se si separa il dogma dalla

esperienza di fede comunitaria, l'esperienza perde tutto il suo contenuto e valore.

Il nostro A. va richiamato al dovere di pensare con la Chiesa e di rimanere dentro la Chiesa, se vuole rimanere *teologo cattolico.* Non spetta a lui stabilire tutte le condizioni per elaborare la cristologia. Le condizioni ci sono e sono inamovibili: sono quelle fondate da Cristo stesso e che riguardano la sua esperienza unica, irripetibile di Figlio eterno di Dio fatto uomo. Questa esperienza è il fondamento della esperienza dei discepoli e di tutta la Chiesa. « Essa rappresenta il culmine dell'esperienza umana, la suprema valorizzazione dell'uomo, poiché è fondata sull'unione a Cristo che, pur essendo uomo, è infinitamente superiore all'uomo » (123).

CONCLUSIONE

Schillebeeckx ha orientato la sua attività teologica verso una reinterpretazione della salvezza nell'ambito del tema della storicità, considerata sotto l'aspetto emancipativo e liberatorio.

Schillebeeckx è partito dalla constatazione della rottura tra esperienza (conoscenza umana) e fede, che sarebbe all'origine della crisi attuale tra i credenti. Il problema che emerge da tale situazione è quello ermeneutico, il quale porta ad un ripensamento della fede in funzione della situazione presente.

L'A. ha cercato di rimediare alla rottura tra fede ed esperienza tentando di superare il « concettualismo rappresentazionista » della Scolastica con un ripensamento storico della verità, facendo propria la tesi epistemologica del suo confratello D. De Petter, che proponeva la tesi del « prospettivismo » secondo cui la conoscenza umana è ad un tempo ordinata all'assoluto e contrassegnata dal nostro punto di vista particolare (1). Con tale tesi Schillebeeckx ha reinterpretato la tradizione, il dogma e la rivelazione in funzione dell'orizzonte del pensiero attuale. Il pensiero dello Schillebeeckx ha subito in seguito un notevole influsso ed anche un'evoluzione da parte della fenomenologia, del personalismo, della secolarizzazione, della ana-

(123) J. GALOT, *l.c.*, 343.

(1) *Il concetto di verità*, in *Rivelazione e Teologia*, Roma 1966, p. 280.

lisi del linguaggio, dell'ontologia del linguaggio di Heidegger e del razionalismo critico. L'ultima fase del pensiero dell'A. si incentra sulla cristologia all'interno del « problema odierno di redenzione e di liberazione umana » (2).

Per l'A. una nuova concezione di Dio deve essere il punto di partenza che permetta una riaccettazione della fede nel pensiero filosofico attuale. Alla nuova concezione di Dio corrisponde una nuova concezione dell'uomo. Nonostante la pluralità delle antropologie, c'è un punto comune nelle concezioni attuali dell'uomo: tutti rifiutano l'attuale situazione dell'uomo e nel contempo prospettano la ricerca di un compimento perfetto del medesimo. Il pensiero attuale si presenta in un contesto soteriologico. Il cristianesimo prospetta, con la sua fede nella salvezza escatologica dell'uomo, la realizzazione piena dell'uomo, mettendo in evidenza l'incapacità dei sistemi umani a risolvere adeguatamente il problema della salvezza dell'uomo.

Come dobbiamo oggi comprendere la fede? si domanda Schillebeeckx e risponde proponendo la soluzione *della identità della fede nella reinterpretazione* a motivo del mutamento delle attese soteriologiche dal N. Testamento ad oggi. Deve essere reinterpretata la rivelazione stessa, come si è espressa nel N. Testamento.

Il problema ermeneutico scaturisce dalla struttura stessa della rivelazione cristiana. La nostra esistenza ha una dimensione storica; come si può superare il problema della distanza cronologica che ci separa dalle origini della rivelazione cristiana? La fede pensata attualmente deve essere una reinterpretazione attualizzante dell'evento originario del N. Testamento. La reinterpretazione attuale del passato deve essere orientata dall'interesse per il futuro, « per cui l'interpretazione si traduce in una ermeneutica della prassi... (così che) l'ultima parola non spetta all'interpretazione bensì all'ortoprassi » (3).

Il problema della identità della fede nella costante reinterpretazione porta Schillebeeckx a precisare la criteriologia per una esatta reinterpretazione.

Il momento teoretico, sebbene non sia privo di valore, non è sufficiente per una verifica della rettitudine della fede. Questa viene assicurata dalla « norma proporzionale » tra ciò che

(2) *Gesù. La storia di un vivente*, p. 29.

(3) *Dio il futuro dell'uomo*, pp. 49-50.

è intenzionato e la formulazione culturale nei diversi orizzonti noetici della storia. L'insufficienza del momento teoretico viene colmata dal rimando all'inveramento dello stesso a livello di prassi: è il secondo criterio, quello dell'ortoprassi, la quale non è semplicemente il momento applicativo di un asserto teoretico. In altri scritti di natura cristologica, Schillebeeckx ridimensiona la priorità del criterio dell'ortoprassi su quello dell'ortodossia per riconfermarlo poi nell'opera: *Il ministero nella Chiesa,* ove afferma che « la prassi della comunità cristiana costituisce di fatto lo spazio dove nasce la teologia e *la teoria costituisce di fatto una funzione della prassi* » (p. 150).

L'importanza del criterio della prassi, per il nostro A., si manifesta in modo particolare nella concezione del rapporto tra rivelazione divina ed esperienza umana. L'esperienza, sebbene non fondi la rivelazione, tuttavia è *co-costitutiva* della sua enunciazione attraverso le mediazioni storico-culturali per cui ci è impossibile attingere *direttamente* il contenuto della rivelazione senza le mediazioni storico-culturali. Di qui l'impossibilità di un nostro incontro *diretto* con Gesù attraverso i Vangeli e gli altri scritti del N. Testamento. Il ricorso alle mediazioni storiche ci permette di interpretare i testi neotestamentari nell'ambito della esperienza o situazione storica in cui viviamo con un'apertura verso il futuro che ci offrirà un'altra comprensione (nuova) del Cristianesimo e così fino alla parusia del Signore. Ogni generazione cristiana, per il nostro A., è chiamata a dare la *sua* risposta a Cristo che interroga: « e voi chi dite che Io sia? ».

Tutta l'ermeneutica del nostro A. si fonda sulla sua tesi epistemologica secondo la quale i nostri concetti non colgono *direttamente* la realtà, ma rimandano ad essa in quanto sono comandati e diretti dalla conoscenza iniziale e inespressa dell'ente, che farebbe da fondamento alla conoscenza concettuale. Il concetto di esperienza, per il nostro A., è di natura *relativistica* e *soggettiva,* in quanto i nostri concetti non sono in grado di trascendere assolutamente le condizioni spazio-temporali e pertanto sono soggetti a continuo mutamento secondo le situazioni storiche. Di qui il soggettivismo e il relativismo delle formule dogmatiche e della interpretazione del contenuto della rivelazione.

Il nostro A. separa la sua interpretazione del Cristianesimo da quella della Chiesa, sostenendo che la mediazione della Chiesa non ci permette di raggiungere direttamente il Cristo storico, Verbo incarnato.

A proposito della divinità di Cristo, l'A. in *Gesù. La storia di un vivente,* sia pure attraverso contraddizioni, l'afferma, ma in altri scritti posteriori non l'afferma più. Gesù, anziché essere l'Uomo-Dio, è *l'uomo di Dio.* I Concili di Nicea e di Calcedonia si sono espressi «con categorie della tarda antichità» nell'esporre il mistero di Cristo. Esse vanno sostituite con delle nuove che mettano in evidenza la figura di Cristo e la rendano accettabile all'uomo contemporaneo. In realtà, la presentazione della persona di Cristo da parte del nostro A. ignora la sua divinità e quindi *implicitamente* la nega.

Dalla equivalente negazione della divinità di Cristo scaturisce anche la negazione della salvezza come reale partecipazione agli uomini della vita trinitaria.

L'A. intende la divinizzazione attraverso la grazia come «la positiva indefinibilità di Dio che è salvezza degli uomini» (4). Ma questa indefinibilità, se non può essere predeterminata a partire dal nostro desiderio di felicità, di redenzione-salvezza, tuttavia ci viene presentata dalla Scrittura in modo positivo quale effettiva partecipazione dell'uomo salvato alla vita trinitaria. E' vero che non abbiamo ancora l'esperienza piena di tale partecipazione alla vita trinitaria, ma è sufficiente quello che ci insegna il N. Testamento, interpretato dalla Tradizione e dal Magistero, per averne un concetto chiaro, che ci permetta di distinguerla da una salvezza di ordine «naturale». I grandi mistici attraverso le loro esperienze ci descrivono con profondità la bellezza e la sublimità della vita della grazia. La Beata Angela da Foligno così si esprime: «l'anima, unita a Dio, e con Dio, attraverso il fuoco perfetto dell'amore divino, si offre tutta e si pone in Dio, e trasformata in lui, *senza cambiare la propria sostanza,* muta l'intero suo essere in Dio e per l'amore diventa quasi tutta divina» (5).

L'A. ha considerato prevalentemente l'orizzonte soteriologico per venire incontro alla tendenza antropologica attuale, che

(4) *Il Cristo. La storia di una nuova prassi,* p. 935.

(5) *L'esperienza di Dio Amore - Il libro di Angela da Foligno,* Città Nuova, Roma 1972, p. 179. *S. Giovanni della Croce* esprime la stessa esperienza: «L'anima parteciperà a Dio stesso, operando in Lui e con Lui l'operazione della Santissima Trinità, *a causa dell'unione sostanziale dell'anima con Dio» (Cantico* 39, 3). «L'anima diventata una cosa sola col suo Diletto, in certo modo è Dio per partecipazione... e mediante questa sostanziale trasformazione, fa in Dio, per mezzo di Dio, ciò che Egli fa in lei per Se medesimo, e lo fa alla stessa maniera di Lui, perché una sola è la volontà di tutte e due; e quindi l'operazione di Dio e dell'anima è una» (ID., *Fiamma viva,* 3, 72).

si è posta la domanda sul senso e sull'esito finale della libertà dell'uomo situata nella storia, anziché risolvere internamente la problematica attuale della soteriologia nell'ambito della cristologia. Dalla posizione assunta dall'A. circa la divinità di Cristo, dobbiamo dedurre che nel suo pensiero la determinazione della universalità salvifica di Cristo si riduce ad una realtà storico-fattuale e non già ad una realtà che essenzialmente appartiene alla persona di Cristo.

Soteriologia e cristologia devono essere considerate non esteriormente, ma interiormente unite e saldate nella struttura ontologica e dinamica di Cristo, Uomo-Dio. In Cristo, dal punto di vista ipostatico, c'è unità di essere e di agire (c'è un solo sussistente e un solo operante) che si manifesta attraverso la dualità delle nature nella realizzazione dell'opera salvifica, la quale è un evento storico-concreto, ma di valore assoluto e divino. Bisogna, infatti, evidenziare il carattere di *assolutezza* della salvezza operata da Gesù nella storia in vista della redenzione radicale dell'uomo, il quale nella storia decide liberamente del suo futuro assoluto o fine ultimo.

La soteriologia deve essere collocata nel cuore della ontologia di Cristo, Salvatore unico e assoluto, in modo da evitare una interpretazione puramente naturalistica della salvezza e del suo Autore in relazione al problema della redenzione dell'uomo quale oggi viene intesa. La soluzione del problema della liberazione dell'uomo proposta dai vari sistemi immanentistici, mentre ci fa esperire la loro assoluta inconsistenza, parzialità e inadeguatezza rispetto alla salvezza operata da Cristo, nulla è in grado di dirci circa la natura di tale salvezza. Constatare l'impotenza dei sistemi contemporanei a realizzare la salvezza totale dell'uomo, non contribuisce in alcun modo alla comprensione della natura della salvezza cristiana. La mediazione storica dei tentativi di salvezza umani non può servire da strumento ermeneutico della natura della salvezza cristiana.

Gesù, Verbo incarnato, morto e risorto, è la salvezza unica e definitiva di tutti gli uomini e della storia: il primato di Cristo è centrale nell'ordine della creazione; esso contempla l'ordinazione di tutta la creazione nel Figlio, per mezzo del Figlio e al Figlio increato e incarnato, principio, centro e fine dell'uomo e del cosmo.

La mediazione di Cristo nell'opera salvifica scaturisce dalla sua struttura ontologica; essa non può ridursi, come fa il no-

stro A., ad una lettura « in funzione storica e antropologica della universale validità dell'evento salvifico » (6).

La riduzione della persona di Cristo a mero uomo nel pensiero del nostro A. infligge un colpo riduttivo anche alla sua opera salvifica, che non viene intesa come partecipazione dell'uomo alla vita trinitaria. Gesù, in quanto Figlio naturale del Padre celeste, è il fondamento della salvezza definitiva, insuperabile e universale. Ciò ci deve condurre a pensare che la missione dello Spirito Santo non è un « inveramento » o « superamento » della salvezza in Gesù, ma come applicazione di essa agli uomini nel corso della storia.

Ora tutto questo, in definitiva, dipende dal fatto che Schillebeeckx ha accolto la tesi filosofica del relativismo e storicismo della nostra conoscenza. Se i nostri concetti non colgono in sé e per sé il reale, non si danno conoscenze definitive. La moderna sociologia del conoscere, alla quale l'A. si richiama, non ha affatto dimostrato che la struttura di tutto il conoscere dipende dalla evoluzione del contesto culturale. Nessuno può negare l'influsso del contesto culturale sul nostro conoscere, però questo non implica, già sul piano naturale, il relativismo assoluto di ogni nostro conoscere, molto meno giustifica che ogni pensiero nuovo, *in quanto nuovo,* sia vero rispetto a quello del passato, in quanto passato, e che il pensiero contemporaneo, in quanto tale, costituisca una norma da preferirsi. Se il pensiero nuovo è soggetto all'ambiente culturale, è destinato a cadere col mutare dell'ambiente e allora esso non è in grado di farci conoscere la verità, la quale, in realtà, non esiste, perché viene ridotta a figlia del nostro pensiero in quanto vive nel tempo.

Se non ci sono verità immutabili nel campo filosofico, molto meno ci saranno verità immutabili nel campo teologico, soprannaturale. Il nostro A. sostiene, in effetti, che le definizioni dogmatiche del Magistero sono soggette all'influsso culturale e filosofico di ciascuna epoca e perciò non può darsi nel corso della storia una interpretazione intemporale di alcun dogma. Ogni epoca deve dare la sua risposta interpretante a Cristo, che domanda: « e voi chi dite che Io sia? ».

Da questo consegue, per il nostro A., il carattere riduttivistico del Magistero nella Chiesa, il quale, soggetto anch'esso

(6) BRAMBILLA, *l.c.*, 484.

all'influsso socio-culturale dell'ambiente storico, non è in grado di enunciare con formule che trascendano il tempo e lo spazio il contenuto della rivelazione. Ogni rappresentazione concettuale, secondo l'A., è essenzialmente storica e quindi va soggetta a cambiamento. Nel campo della rivelazione c'è l'oggettività di un mistero, che è al di sopra di ogni espressione umana e pertanto esso va riespresso secondo le vicissitudini della mobilità dell'esistenza umana. Il Magistero deve tener conto di questa situazione insuperabile e cambiare di volta in volta il linguaggio delle enunciazioni dogmatiche. Questo lavoro però viene originato dai teologi e dalla coscienza della comunità ecclesiale la cui prassi influenza la teoria ed è essa, in ultima istanza, spinta da motivi pratici, che incomincia a far sentire l'esigenza del cambiamento della formula per riesprimere in modo nuovo il contenuto della fede.

Ora solo chi non ammette che il concetto ci dà la conoscenza della natura della cosa, può fare delle affermazioni del genere dal punto di vista filosofico. Nessuno intende negare la dinamicità, la perfettibilità del concetto e quindi anche la sua inadeguatezza nell'esprimere la ricchezza infinita del mondo di Dio. Nessuno però può negare che il concetto umano, pur essendo limitato, sia in grado di esprimere la realtà divina in modo che si possa capire il senso di una enunciazione dogmatica. Il carattere analogico e trascendentale della conoscenza umana non può essere negato senza che ci sia preclusa qualsiasi conoscenza riguardante Dio, la sua vita e i suoi rapporti con noi. L'analogia *fidei* presuppone come base e condizione trascendentale della sua conoscibilità l'analogia *entis*.

La realtà espressa mediante il concetto può essere manifestata mediante una pluralità di termini che ne enuncino però il significato in un modo univoco. I termini subiscono anche un cambiamento: si veda la diversità di significato tra ousia e ipostasi, mentre per un certo tempo erano considerate come sinonime. Tuttavia il contenuto del dogma trinitario è rimasto sempre identico, nonostante l'avvenuto cambiamento di significato dei termini in questione. Il significato dei concetti, se sono veri concetti, è immutabile, perché le nature che essi rappresentano, sono immutabili. E' immutabile la natura di Dio, è immutabile la trina personalità di Dio; è immutabile la struttura metafisica di Cristo, Uomo-Dio; è immutabile la natura della grazia quale partecipazione della vita trinitaria all'uomo, è immutabile la struttura della Chiesa e dell'Eucarestia, nonché tutto il resto che da Dio è stato rivelato.

Dal punto di vista teologico si devono fare i seguenti rilievi.

1. Il Magistero, innanzi tutto, è soggetto alla S. Scrittura e alla Tradizione dogmatica nelle quali deve trovare il contenuto della rivelazione e interpretarlo autenticamente in base all'assistenza promessagli e concessagli da Cristo. Nel pensiero del nostro A. non è dato di capire quale sia il ruolo specifico del Magistero rispetto alla Scrittura e alla Tradizione e se ci sia valore vincolante nelle sue definizioni o pronunciamenti. Se le definizioni magisteriali sono dipendenti dalle tarde categorie dell'antichità o dalle mediazioni storico-culturali, vengono a perdere il loro carattere vincolante. Le categorie, per l'A., sono tutte sostanzialmente inficiate di storicità e quindi incapaci di intenzionare, cioè di esprimere con fedeltà il significato del contenuto di fede. Ma se questa è la condizione di ogni categoria o concetto, non sarà mai possibile esprimere concettualmente il significato o contenuto del mistero. Il nostro avvicinamento al mistero sarà un'approssimazione, ma non una conoscenza valida che ci esprima il contenuto dei mistero stesso facendoci tutti convergere verso di esso con una univoca adesione. Le mediazioni storiche sono del tutto inadeguate a veicolare il significato del contenuto del mistero. Far ricorso alla mediazione storica del marxismo non porta alcun contributo alla conoscenza del mistero della elevazione dell'uomo al soprannaturale e alla comprensione della Redenzione operata da Cristo.

2. Per interpretare rettamente la rivelazione non bastano né il ricorso al metodo storico critico né alle categorie culturali di un ambiente storico. E' assolutamente necessario l'orizzonte di fede della Chiesa, la quale, trasmettendoci fedelmente, tramite l'insegnamento autoritativo della Comunità apostolica fondata da Cristo, quello che Cristo è, ha detto e ha fatto, ci mette in questo modo in diretta comunione con Cristo stesso, riportandoci a Colui che è l'origine, l'oggetto e il fine della nostra fede. La comunità ecclesiale, alla quale l'A. attribuisce moltissimo per quanto riguarda l'interpretazione della figura di Cristo, è in diretta comunione con Cristo, tramite il Magistero, esercitato dai legittimi Pastori nella e della Chiesa. L'interpretazione autentica della rivelazione è stata affidata al solo Magistero vivo, il quale esercita tale suo compito in nome di Gesù Cristo e non già della comunità ecclesiale. Non si nega il contributo della fede della comunità ecclesiale per quanto

riguarda il campo della fede (si tenga presente la fedeltà al Concilio di Nicea da parte dei fedeli durante la crisi ariana), ma la sua fede in ultima istanza deve essere sempre autenticata dal Magistero vivo.

La comunità ecclesiale non può essere, nel senso da noi spiegato, criterio determinante della fede. In nessun testo del N. Testamento è dato riscontrare un appoggio a tale tesi.

3. La prassi non ha e non può avere alcun primato sulla teoria, perché la struttura metafisica del reale dipende dalla sapienza e essenza di Dio con le quali la volontà divina è realmente identica. Come il trascendentale *ens* precede il trascendentale *verum,* così questo precede il trascendentale *bonum.* Quando Marx affermò che la prassi precede la teoria, anzi la fonda, aveva già il concetto che il reale è autocinesi, autocreatività, concetto desunto dalla metafisica hegeliana.

La retta prassi presuppone la retta conoscenza; ciò vale a fortiori nel campo della rivelazione ove la verità viene da Dio che si comunica all'uomo. L'unità della fede non dipende dall'unità nell'ordine della prassi, ma è l'unità della prassi che dipende dall'unità di fede. L'unità di fede ci offre la luce per realizzare l'unità della prassi e trasformare spiritualmente l'ambiente in cui viviamo.

4. E' assolutamente da respingere la tesi della *storicità* del concetto per cui si sia costretti a reinterpretare la fede in ogni cambiamento storico-socio-culturale. Come è impossibile andare all'infinito nel campo della conoscenza umana, perché al di là dell'essere non v'è nulla e quindi l'essere e ciò che da esso immediatamente consegue è insostituibile, così è altrettanto impossibile andare all'infinito nel campo dell'espressione del contenuto della fede, perché vi sono le verità prime, fondamentali che non possono rimandare ad altre verità ed altri termini per essere espresse in modo umano. C'è prima di tutto la parola fondamentale di Dio, la Bibbia, che ne rivela il pensiero e alla quale non si può portare cambiamento. Vi sono le verità contenute nel Credo, le quali sono l'espressione di fede della Chiesa non di una determinata epoca, ma della Chiesa di tutti i tempi fino alla Parusia. Infine, per l'unità di fede della Chiesa di tutti i tempi si richiede omogeneità sostanziale non solo del contenuto, ma anche delle espressioni con le quali essa viene manifestata. Le reinterpretazioni proposte da certi teologi viventi e dal nostro A. non salvano il contenuto di fede, poiché

esse mirano non ad una nuova formulazione del dato di fede che ne salvi il contenuto, ma al cambiamento del medesimo. Esempio tipico è la «reinterpretazione» della divinità di Cristo.

Tutto questo consegue dall'aver accettato la tesi relativistica circa la natura del concetto, dall'aver « naturalizzata » la essenza della salvezza cristiana, dall'aver accettato il primato della ortoprassi sulla ortodossia e dall'aver eretto la comunità «ecclesiale» a criterio d'interpretazione del contenuto della fede.

Il nostro A. si dimostra molto sensibile ai problemi attuali della liberazione dell'uomo, e questo è un suo merito, ma non è riuscito a provare come sia possibile far ricorso alle mediazioni storiche per interpretare la rivelazione in modo da renderla credibile all'uomo contemporaneo. La teologia deve interessarsi dei problemi che agitano l'uomo di ogni tempo, ma allo scopo di risolverli alla luce della rivelazione divina, la quale è l'ultimo e fondativo parametro del retto conoscere e del retto agire dell'uomo.

A nostro giudizio, certi contenuti teologici della cristologia di Schillebeeckx devono essere riveduti e corretti sostanzialmente, poiché l'interpretazione da lui data delle definizioni dogmatiche di Nicea e Calcedonia ne costituisce una oggettiva negazione. La teologia non deve essere « metadogmatica », ma dogmatica ed aperta ad ogni ulteriore approfondimento lungo il sentiero tracciato dal dogma.

LUIGI IAMMARRONE

EBREI E CRISTIANI

Ha fatto eco un recente, stimolante articolo di largo respiro, su *La Sinagoga e la Chiesa* (1).

Data l'importanza dell'argomento, il valore del suo autore e le caratteristiche di tale articolo, sembrano opportune, in proposito, delle serene riflessioni critiche, col massimo rispetto di quell'esimio autore. Ricco e opportuno è il suo richiamo alle fonti bibliche, ma le deduzioni sorprendono per il loro timbro forzato e, in definitiva, sofistico. Il lodevole intento di riconciliazione ha scavalcato la obiettività delle situazioni.

L'irreversibile elezione

La giusta prospettiva di fondo di tutto l'articolo è la « divina elezione » del popolo ebreo, a partire da Abramo (elezione — io anzi aggiungerei — che ha effettivamente implicato una sua « superiorità », essendogli stati « affidati gli oracoli di Dio »). Né la compiuta « infedeltà rende vana la fedeltà di Dio » (*Rm* 3, 1-3), giacché « i doni di Dio e la vocazione di Lui sono irrevocabili » (*Rm* 11, 29). « Essi sono amati per ragione dei padri loro » (*Rm* 11, 28) e per questo, come all'inizio un « residuo » (i primi discepoli di Gesù) ha creduto, così verrà il giorno in cui « tutto Israele si salverà » (11, 5.26).

Ma il sofistico equivoco poi si delinea, presentandosi omogeneamente tutto l'itinerario di tale « divina elezione », senza

(1) « Palestra del Clero », 15/1/85, Giovanni Caprile (da non confondersi con l'omonimo scrittore gesuita).

dare cioè alcun risalto al « prima » e « dopo » la tragica frattura del rinnegamento di Gesù e dell'*obiettivo* deicidio. Al che si aggiunge, come vedremo, una specie di sorprendente equiparazione tra l'attuale ebraesimo e il cristianesimo.

La pur permanente divina elezione, benché « irrevocabile », cambia invece essenzialmente natura « dopo » quella tragica frattura. E corrispondentemente cambia il motivo e la finalità del pur perdurante divino amore. Prima: elezione e « beneplacito » per il fedele Israele, depositario dei divini oracoli, essenzialmente orientati all'atteso « virgulto » (*Is* 53, 2; 11, 1; *Rm* 15, 12) che sarebbe sbocciato dal suo seno, il Redentore. Poi: condanna del rinnegamento e elezione e attesa « misericordiosa » della futura conversione. E' una distinzione assolutamente evidente dal punto di vista scritturale e cattolico e non si può offuscare senza grave offesa della verità e anche della stessa carità verso il « popolo eletto », nascondendogli il cammino da compiere per tornare nuovamente nel « beneplacito » divino.

Nel succitato capitolo della lettera ai Romani, anche S. Paolo, pur proclamando la « irrevocabilità » della « elezione » e il perdurante « amore » di Dio, non manca di essere ripetutamente esplicito nel qualificare quei Giudei, oppostisi a Cristo, come « induriti... (con) spirito di stordimento, occhi per non vedere, orecchi per non sentire » (11, 7.8), e parla della loro « giusta punizione » (9), del loro « ripudio » (15), di essere stati « recisi per la loro incredulità » (20), del loro « accecamento » (25), di essere « in odio a Dio » (28). Ed ecco S. Pietro, infiammato dallo Spirito Santo, alla Pentecoste: « O Israeliti... Gesù di Nazareth... comprovato da Dio... con grandi opere e prodigi e portenti... tra di voi... voi l'avete crocifisso e ucciso... Riconosca dunque fermamente tutta la casa di Israele che Dio costituì Signore e Messia questo Gesù che voi crocifiggeste... Convertitevi... per voi è la promessa e per i figli vostri... Salvatevi da questa generazione perversa » (*At* 2, 22-40). E nel discorso al popolo, dopo la guarigione della storpio: « Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe... ha glorificato il figlio suo Gesù, che voi deste in mano di Pilato e rinnegaste al suo cospetto, quando egli era deciso a liberarlo. Voi invece rinnegaste il Santo e il Giusto... voi uccideste l'autore della vita... Ravvedetevi dunque e convertitevi, perché si cancellino i vostri peccati... A voi per primi, Dio, risuscitato il Figlio suo, lo ha inviato a recarvi benedizione, convertendosi ciascuno di voi dalle sue iniquità » (*At* 3, 13-26). Ancora Pietro « ripieno di Spirito Santo », davanti al Sinedrio: « Capi del popolo e anziani!... sia noto a tutti voi

e a tutto il popolo d'Israele che nel nome di Gesù Cristo Nazareno, che voi crocifiggeste e che Dio risuscitò dalla morte, quest'uomo (che era storpio) sta dinanzi a voi risanato. Egli (Gesù) è la pietra rigettata da voi edificatori che è divenuta la pietra angolare (cfr. *Mt* 21, 42; *1 Pt* 2, 4; *Rm* 9, 32); e in nessun altro è salvezza» (*At* 4, 8-11). Si ricordino pure le forti parole del protomartire Stefano (*At* 7, 51-53).

Dopo la tragica frattura non si può affermare quindi, come vorrebbe il citato articolo, che non vi sia stata la «riprovazione divina». Questa non è incompatibile con la «irrevocabile elezione», la quale rimane, ma inserita in una nuova economia della Provvidenza. Per sintetizzare e non moltiplicare le distinzioni, basta dire che prima vi era la elezione di «compiacimento» e poi l'elezione di «misericordia», tutta orientata alla conversione. In fondo ciò rientra nella economia generale di Dio. Dio, se prima amò Adamo come sua creazione ancora immacolata, con amore di «compiacenza», poi seguitò ad amarlo nella sua discendenza, per lui e con lui decaduta (*Sic Deus dilexit mundum...*: *Gv* 3, 16) con amore di «misericordia», mirante alla conversione. Emblematico è il caso dell'Apostolo traditore. Giuda quando fu chiamato fu certo oggetto della amorosa divina elezione di «compiacenza». Quando fu travolto dalla tentazione, prima interiormente e infine esteriormente, divenne oggetto dell'amore divino «misericordioso» di Gesù, che moltiplicò gli inesausti tentativi per convertirlo, con continui richiami (*Gv* 6, 65.71; 13, 10.18.21; *Mt* 26, 21-25; *Gv* 13, 27), fino al mansueto contegno e alle ultime parole alla cattura (*Mt* 26, 49.50; *Lc* 22, 48). La differenza col caso d'Israele è che Giuda respinse le grazie di conversione, mentre per Israele v'è la profezia di S. Paolo che infine si convertirà (*Rm* 11, 26) (2).

---

(2) Questa visione cristiana della storia e del dramma ebraico non può giustificare alcuna reazione del campo ebraico, come di offesi rispetto agli offensori e tanto meno come di vittime del solito antisemitismo. Il mondo ebraico non può lealmente non riconoscere che questa visione sgorga strettamente dai dati scritturali e storici, centrati nella figura dell'Uomo-Dio Gesù, che è al vertice del pensiero cristiano. Non è per simpatia o antipatia umana, ma per intrinseca e assoluta coerenza dottrinale ed evangelica che il cristiano deve pensare così. Coerentemente il pensiero ebraico può cercare di confutare le premesse fondamentali del cristianesimo, ma non può offendersi se i cristiani la pensano così, perché ciò equivarrebbe ad offendersi della esistenza stessa del cristianesimo. Né c'entra l'antisemitismo con i suoi sbandamenti politici e persecutori totalmente estranei a questa nostra considerazione e con le caratteristiche dell'odio, totalmente opposto alla visione cristiana che mira alla conversione degli ebrei (doveroso e bene inteso proselitismo) nella linea del divino amore misericordioso, secondo la «irrevocabile elezione» del secondo tempo, cioè dopo la tragica frattura.

La continuità dei figli di Abramo

Si afferma che tra la Sinagoga e la Chiesa c'è « omogeneità di natura », e addirittura che la « Chiesa, rispetto a Israele, non può non sentirsi carne della sua carne... con un legame organico tra Israele e Chiesa somigliante al legame esistente tra madre e figlio ». O anche che noi cristiani dobbiamo dirci « fratelli » degli Israeliti, in quanto anche noi siamo « figli di Abramo », che è il « padre della stirpe messianica », « modello dei credenti », colui che « ricevette le promesse che sono la speranza del mondo », per le quali « Israele vive e si perpetua », perché « la salvezza viene da Israele (*Gv* 4, 22) », la salvezza che « il mondo ha avuto e avrà ». Sicché, come vi è un « intimo rapporto di continuità e di unità tra Abramo e Cristo », così vi è « tra ebrei e cristiani »; e anzi « i doni che la Chiesa gode appartengono *in primo luogo* a Israele (*At* 2, 39; 3, 25-26; 13, 46; *Rm* 9, 4) », che continua ad essere « privilegiato », ossia « il popolo eletto ».

Sono tutte affermazioni che, pur agganciate ad aspetti veritieri, deformano in definitiva essenzialmente la verità, perché prescindono dal tragico rifiuto e dalla condanna di Gesù, per cui è stata spezzata la linea privilegiata del popolo ebreo, trasformatasi in linea di riprovazione (stimolante bensì alla conversione, che un giorno avverrà), mentre la *continuità* della linea privilegiata è passata al *nuovo* Israele, che è la Chiesa.

Facile è confutare le forzature e sfasature argomentative delle citate affermazioni. Vano è infatti citare le parole di Gesù alla Samaritana: « La salvezza viene da Israele » (*Gv* 4, 22) perché si riferiscono a Israele ancora fedele. Né vale appellarsi alle parole di S. Pietro: « Per voi è la promessa » (*At* 2, 39) o: « A voi *per primi* Dio, risuscitato il Figlio suo, lo ha inviato » (*At* 3, 26), o alle analoghe parole di S. Paolo (*At* 13, 46). Non sono infatti che sollecitazioni ad accogliere doverosamente Cristo e a placare l'opposizione giudaica. Ottennero buoni risultati con alcuni, ma senza vincere l'indurimento dei capi e della maggioranza che meritò di sentirsi dire: « Salvatevi da questa generazione perversa », « convertitevi », « giacché rifiutate la parola di Dio... ci volgiamo ai Gentili » (*At* 2, 40; 3, 19.26; 13, 46).

Così rientra nelle sfasature logiche di negare il « rimpiazzo », la « sostituzione di Israele da parte dei cristiani » e affermare il « mantenimento di continuità, Israele - Chiesa », appellandosi al « nucleo d'Israele » (« residuo »: *Rm* 11, 5) converti-

tosi, sicché il cristianesimo non sarebbe che una « universalizzazione » di tale nucleo giudaico. In realtà il cristianesimo non poteva non avere un nucleo iniziale, anche abbastanza numeroso, ebraico (cfr. *At.* 2, 41.47; 4, 4). Erano ebrei Gesù, Maria, Giuseppe, gli Apostoli, i primi discepoli. Il loro gruppo si può effettivamente dire che si « universalizzò », via via che il Vangelo si diffuse in tutte le regioni; ma si diffuse e si universalizzò non la antica fede, legge e prassi ebraica, bensì quella cristiana, che trovò invece ostinata e violenta opposizione da parte della grande maggioranza ebraica (3). E non si tratta soltanto, quanto all'opposizione, di una questione di numero, ma della officialità del mondo ebraico, nella sua caratteristica solidarietà e unità di stirpe e di storia. Quindi, « continuità » dell'*antico* ebraesimo, dei figli di Abramo, dell'antico Israele, con il *nuovo* Israele, la cristianità, la Chiesa, nella quale si sono adempiute le antiche profezie. Quindi vero « rimpiazzo », vera « sostituzione ». E l'esistenza del « nucleo » credente dell'antico Israele, non fa, per contrapposizione con la grande maggioranza del restante e ufficiale Israele ebraico, che evidenziare tale rimpiazzo.

La comune colpevolezza

Nello stesso acritico quadro contrario alla contrapposizione si arriva ad affermare addirittura: « Noi cristiani non abbiamo alcun vantaggio in confronto degli ebrei; gli uni e gli altri siamo allo *stesso punto* ». Con che è negata la pienezza dei mezzi di salvezza e santificazione posseduti dalla sola Chiesa. E le motivazioni si risolvono in nuovi equivoci. Si appella a S. Paolo: « Tutto il mondo si riconosca colpevole dinanzi a Dio » (*Rm* 3, 19); ma ciò, come risulta dal contesto, è detto invece contro gli ebrei, per smorzare la loro presunzione di essere superiori come possessori della Legge, giacché questa non santifica senza la grazia. Il che sottolinea anzi la necessità ed elezione salvifica

---

(3) Non reciprocamente, a pari, come è detto nell'articolo: « La Sinagoga in lotta contro la Chiesa, i cristiani contro gli ebrei ». A parte le criminali degenerazioni politiche moderne anti ebraiche, come i « pogrom » russi e i massacri nazisti, gli ebrei hanno essi attaccato in tutti i modi i cristiani fin dall'inizio, a partire dalla crocifissione di Gesù, dalla cruenta persecuzione degli Apostoli, dal martirio di Stefano, dalla « grande persecuzione contro la Chiesa che era in Gerusalemme (*At* 8, 1) e dalle penose esperienze di S. Paolo (*At* 9, 23; 9, 29; 13, 45.50; 14, 2.5; 14, 19; 17, 5-7; 17, 13; 18, 12-13; 20, 3; 20, 19; 21, 27.30.31; 22, 22; 23, 12; 26, 21).

del *nuovo* Israele, la Chiesa, quale depositaria delle fonti della grazia stessa.

Ci sarebbe perfino una parità quanto allo storico deicidio, sì da giungere a questa sorprendente affermazione: « Se la Chiesa pretendesse di non essere *solidale* col popolo ebreo, rigettando esclusivamente su di esso il crimine di aver ucciso Gesù, perderebbe di colpo tutto il beneficio della Passione del Salvatore e lo inchioderebbe alla croce una volta di più nella persona di quelli che essa condanna. E la condanna sarebbe falsa e ipocrita. Gli ebrei di allora non sono stati che i *rappresentanti* di tutto il consorzio civile, nostri fratelli, ed hanno fatto quello che avremmo fatto noi, se Dio ci avesse dato il duro e tremendo privilegio di ricevere in mezzo a noi il Figlio di Dio ».

Le giustificazioni addotte per tale affermazione, benché piuttosto nebulose, si possono far rientrare nei punti seguenti:

1 - Fin dai primi giorni della Chiesa fu effettivamente proclamato che contro Gesù si *unirono* « Erode e Ponzio Pilato con le Nazioni e i popoli d'Israele (*At* 4, 27) ».

2 - « Il compito essenziale della morte di Cristo è di rivelare che tutti quanti sono peccatori... l'*umanità intera* è dichiarata colpevole di fronte a Dio »... « Il rifiuto di Cristo è il peccato della umanità di fronte a Dio ».

3 - Per trarre il « beneficio della passione », bisogna ammettere che il « crimine » sia anche nostro, sicché, non facendolo gli ebrei, avremmo dovuto *far noi* quello che han fatto loro.

Ma sono giustificazioni confusionarie e infondate, come è facile rispettivamente vedere.

1 - Sì, quella proclamazione ci fu (non di S. Pietro, però, come dice il testo, ma dell'assemblea dei fedeli), quanto a quella solidale congiunzione (Nazioni - Israele) per la morte di Gesù, citando a tale riguardo il Salmo 2. Ci fu però solo per ricordare l'adempimento della profezia circa quella particolare circostanza storica. Ma tale circostanza e tale ricordo non infirmano minimamente il sostanziale fatto storico della primaria responsabilità dei soli Giudei per l'« obiettivo » deicidio.

2 - Un conto è parlare della morte di Cristo come corre-

lata al peccato di tutti (« originale » e attuale), bisognosi del suo potere salvifico universale; e un altro conto è correlarla al « rifiuto » di Cristo e quindi della sua stessa morte salvifica. La prima correlazione è certa e lo è purtroppo anche la seconda, in relazione a chiunque rifiuta la fede e vive nel peccato. Sotto entrambi gli aspetti si può parlare quindi, in qualche modo, di unificazione di tutti. Ma la nostra problematica riguarda ora tutt'altra relazione con Cristo, relativamente cioè all'evento storico della sua morte e alla responsabilità di chi concretamente la determinò. Sotto questo aspetto appare evidente l'unica sostanziale responsabilità ebraica: la responsabilità (che perdura nella profonda solidarietà storica della stirpe) del rifiuto di Cristo, compiuto nel momento storico della divina incarnazione, spinto fino all'« obiettivo » deicidio e con l'enorme maggiore responsabilità di respingere tutta la illuminazione preparatoria dell'Antico Testamento di cui proprio quel popolo era depositario.

3 - Sorprendente al massimo è l'ultima giustificazione, quasi che dovessimo ringraziare gli ebrei di aver determinato la crocifissione di Gesù; tanto che se non l'avessero fatto loro avremmo dovuto farlo noi. Non è infatti la Passione correlata a tutta la umanità peccatrice (peccato originale e peccati attuali), che da essa sola trae il perdono? Quindi in concreto si dovrebbe ringraziare anche Giuda. Il rilievo non è nuovo e nasce dalla grossolana identificazione del crimine del deicidio (permissione divina) con l'infinito merito della immolazione di Gesù (positiva volontà divina). Confusione tra la permissione divina e la finalità salvifica di tale permissione, ordinata alla purificazione dal comune peccato originale e dai peccati attuali.

L'unico itinerario salvifico

Comparisce infine nell'articolo un ultimo tentativo per unificare ebraesimo e cristianesimo, in cui c'è anche un infelice richiamo alle sconclusionate sintesi di Teilhard de Chardin che pose lo sbocco dell'evoluzione cosmica nel famoso Cristo Omega e dissolse la storica realtà di Cristo nella nebulosa nozione pseudo-panteistica di una potenza evolutiva cosmica.

L'unificazione è cioè prospettata inserendo ebraesimo e cristianesimo in un *unico itinerario di attesa messianica mondiale,* protesa al trionfo definitivo di Dio e al ritorno glorioso di Ge-

sù, cioè alla parusia escatologica (quando vi saranno « nuovi cieli e nuova terra, nei quali abita la giustizia »: *2 Pt* 3, 13; cfr. *Rm* 8, 21; *Ap* 21, 1 ss.). E' vero — si afferma — « Israele attende ancora la venuta del Messia. Ma anche i cristiani, dal canto loro, dimenticano troppo presto questo aspetto essenziale della loro fede, tanto presente nella Chiesa primitiva ». « L'attesa — qui è citato Teilhard de Chardin — è la funzione cristiana per eccellenza... Gli ebrei sono stati dei perpetui aspettanti e così pure i primi cristiani. Il Messia, apparso un istante tra noi non si è lasciato vedere e toccare, se non per perdersi, una volta ancora, più luminoso e ineffabile, nella profondità dell'avvenire (il famoso Cristo Omega) ». « Attendiamo insieme — qui è citato l'ebreo Edmond Fleg — lavoriamo insieme per l'arrivo, *secondo* (per i cristiani) o *primo* (per gli ebrei), di questo Messia che illuminerà gli uni e gli altri e la cui attesa stessa deve unirci ». « Come l'epoca d'Israele era una tappa del piano divino, così anche quella della Chiesa è una tappa di preparazione all'era messianica definitiva... Dopo aver subito una iniziale trasformazione, quando il Messia venne originariamente, il popolo di Dio ne conoscerà un'altra, e questa volta definitiva, alla seconda venuta del Messia. La visione cristiana della storia è stesa tra due poli: nel passato la *prima* discesa del Messia e la sua vita terrena; nell'avvenire il suo *ritorno* alla fine dei tempi. Cristo ha diviso la storia, senza nulla togliere dalla sua unità, dandole anzi un senso ed una direzione, un preciso significato... La Chiesa prepara per Dio un popolo che, mantenendo fede alle promesse ricevute da *Abramo*, godrà di esse; e solamente allora l'Alleanza tra Dio e gli uomini sarà definitivamente conclusa ». Ma attenzione ora. Se, in questa linea, « ebrei e cristiani non si possono separare », quale dei due emerge? Si afferma: « Noi eravamo "oleastri" (olivo selvatico), innestati sopra un (ebraico) olivo domestico » (*Rm* 11, 24). Siamo con ciò divenuti, a nostra volta, « figli di Abramo e quindi fratelli di coloro che, discendenti da Abramo secondo la carne, *prima di noi* avevano creduto nelle promesse fatte da Dio a questo grande "Padre", *modello dei credenti* e nel Messia che doveva venire. Abramo è il padre della *stirpe messianica* e le promesse da lui ricevute e tramandate nella sua progenie sono, in eguale misura, l'*anima d'Israele* e la *speranza del mondo*. Per esse (le promesse) Israele vive e si perpetua; per esse il mondo ha avuto e avrà la salvezza ». Dei due dunque, ebrei e cristiani, in tale prospettata unità di attesa messianica, emergerebbero nettamente i primi.

Tutto questo è non poco offensivo della verità evangelica

e della verità e gloria del Redentore. Con una interpretazione grossolana (al modo degli Avventisti, dei Testimoni di Geova e di altre sette) dei « nuovi cieli e nuova terra, nei quali abita la giustizia », si confonde il ritorno di Gesù, alla fine dei tempi, nel giudizio finale, previo al passaggio alla eterna vita beata dei giusti, con l'instaurazione di un periodo (millenaristi) di perfetto regno terreno di Gesù. Per gettare come un velo sul tragico accecamento ebraico circa il pieno avveramento delle promesse profetiche e l'avverarsi della pienezza dei tempi con l'incarnazione del Verbo, si minimizza la persona e la presenza di Gesù, quasi dissolvendola nel teilhardiano suo « perdersi », dopo un « istante » di presenza, nella « profondità dell'avvenire » e come se dalla sua immolazione, compiuta in tale « istante » (pienezza dei tempi) non dipendesse *totalmente* la salvezza della umanità. (Il che inoltre sarebbe vero anche — con piena quindi contraddizione — nella ora citata prospettiva « millenarista » giacché quel futuro supposto, rinnovato e purificato regno terreno non potrebbe concepirsi che come frutto della immolazione salvifica di Gesù). La tragica frattura nella vocazione messianica del popolo ebreo si ridurrebbe a non altro che (dando al mondo Gesù) al compimento regolare e innocente di una prima « tappa », della quale esso non si sarebbe reso conto, a differenza del cristianesimo. Il che però non avrebbe recato né colpa, né danno al popolo ebreo, anzi vantaggio, avendolo mantenuto aperto all'attesa della seconda, finale e veramente decisiva venuta del Salvatore; mentre il cristianesimo risulterebbe danneggiato essendo bloccato dalla prima e dimenticando la seconda venuta.

E cosa illuminerebbe anche ora tutta la umanità? In che si appoggerebbe la « speranza del mondo »? Nel Messia, Gesù? No, ancora nel padre Abramo, che resterebbe il « modello dei credenti » nelle promesse divine. Ciò anche quando i suoi « figli » ebrei hanno tragicamente rifiutato l'incarnato Figlio di Dio, che pure era al vertice delle divine promesse, a cui Abramo si era totalmente aperto!

Mi si consenta conchiudere esprimendo i miei sentimenti di stima e ammirazione per la retta intenzione, il desiderio di bene che anima certi scritti, insieme all'augurio che tale nobile desiderio non si lasci mai deviare dalla verità dottrinale ed evangelica.

PIER CARLO LANDUCCI

FIGURE E SIMBOLI NEL LINGUAGGIO MISTICO DI TERESA DE AVILA

Le « Moradas del castillo interior »

(parte sesta)

c) Gli oggetti

In VI, 4, 15, 416 intona un inno di profonda emozione per descrivere gli effetti dell'estasi, dopo una lunga e minuziosa esposizione della complessa fenomenologia psicologica nella quale tutto l'essere viene a partecipare di uno stato di alienazione totale nella volontà d'amore:

> ¡Oh!, cuando el alma torna ya del todo en sí, ¡qué es la confusión que le queda y los deseos tan grandísimos de emplearse en Dios de todas cuantas maneras se quisiese servir de ella! Si de las oraciones pasadas quedan tales efectos como quedan dichos, ¿qué será de una merced tan grande como ésta? Querría mil vidas para emplearlas todas en Dios y que todas cuantas cosas hay en tierra fuesen lenguas para alabarle por ella. Los deseos de hacer penitencia grandísimos; y no hace mucho en hacerla, porque con la fuerza del amor siente poco cuanto hace y ve claro que no hacían mucho los mártires en los tormentos que padecían — porque con esta ayuda de parte de nuestro Señor, es fácil —, y ansí se quejan estas almas a Su Majestad cuando no se les ofrece en qué padecer. (277)

Periodi concitati di esclamazioni e interrogativi, enunciati di

(277) « Oh! quando l'anima torna del tutto in sé, con quale imbarazzo rimane e con il desiderio grandissimo di dedicarsi a Dio in tutti i modi volesse servirsi di lei! Se dalle orazioni passate derivano gli effetti che abbiamo detto, che cosa sarà di una grazia grande come questa? Vorrei mille vite per dedicarle tutte a Dio e che tutte le cose che sono sulla terra fossero lingue per lodarlo per essa. Grandissimi desiderî di fare penitenza; e non soffre molto nel farla, perché con la forza dell'amore soffre poco per quanto fa e vede chiaramente che non ne facevano molta i martiri nei tormenti che pativano — perché con questo aiuto da parte di nostro Signore, è facile —, e così queste anime si lamentano con Sua Maestà quando non offre loro ragioni di patire ».

iperboli in un crescendo di affermazioni intense che denunciano la *brama* che scaturisce dalla drammatica esperienza dell'« arrebato » e dell'estasi; in quelle circostanze ogni sentimento o considerazione richiede un massimo di densità espressiva e una misura totale che ne proponga il carattere di eccezionalità. L'anima si ricupera con pari smarrimento ed estensione fino allo spasimo della passione: « deseos *tan grandísimos* », « *todas cuantas* maneras », « merced *tan grande* », « *mil* vidas », « deseos [...] *grandísimos* », « no [...] *mucho* », « siente *poco* », « no hacían *mucho* », « no [...] *mucho* ». E l'universo oggettuale che si trasforma in una totalità corale di lodi al divino; perché la *res* si fa parola e parola di lode, essa stessa, quindi, contemporaneamente l'inizio e la fine di un processo, di essa lode causa ed effetto e ragione essenziale. Ci piace pensare che nel tessuto didattico-teologico di Teresa le cose siano strumento-parola rivelatrice, nei limiti della loro capacità semantica analogica, della verità della comunicazione tra Dio e l'uomo. Fatte lingue di conoscenza e di « alabanza », perché tramite all'incontro con il divino nella resa e testimonianza espressiva delle più misteriose operazioni compiute da Dio nell'anima. Le cose come punto estremo di scambio semantico, là dove la parola non è più in grado da sola di esprimere tutto il contenuto del dialogo mistico. Ripetiamo, fino a quando è consentito — e intendiamo rilevare che quanto più ci si avvicina alla fine del « camino » tanto più arduo si fa il ritrovamento di parole e di cose con un minimo di validità espressiva in rapporto allo spirituale. Ma nel mistico itinerario — non nell'opera, perché Teresa fino all'ultimo tenta l'impossibile — ad un certo punto la parola umana lascia il posto a quella di Dio. Comunque, nei momenti più difficili della scrittura sopravviene la « comparación »; qui studiamo quella ottenuta per mezzo di oggetti-simbolo che visibilizzano le più delicate situazioni della psiche umana nella sua esperienza del divino.

Dividiamo gli oggetti per campi semantici, ove sia possibile una rassegna di essi sulla base di contiguità semiche; *arte orafa:*

in I, 1, 2, 365 l'« engaste » è il punto di riferimento della mente comune e il versante della conoscenza dell'uomo (« entendamos », « sepamos », « se conociese ni supiese », « saber », « sabemos ») nella prassi abituale:

> No es pequeña lastima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mesmos ni sepamos quién somos.

¿No sería gran ignorancia, hijas mías, que preguntasen a uno quién es y no se conociese ni supiese quién fue su padre, ni su madre, ni de qué tierra?

Pues si esto sería gran bestialidad, sin comparación es mayor la que hay en nosotras cuando no procuramos saber qué cosa somos, sino que nos detenemos en estos cuerpos, y ansí, a bulto, porque lo hemos oído y porque nos lo dice la fe, sabemos que tenemos alma; mas que bienes puede haver en esta alma u quién está dentro esta alma u el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos, y ansí se tiene en tan poco procurar con todo cuidado conservar su hermosura; todo se nos va en la grosería del engaste u cerca de este castillo, que son estos cuerpos. (278)

Per Teresa il problema è di identità e di giusto rapporto etico con se stessi e con la propria origine e piccola storia e la figura porta il segno, oltreché di gravi responsabilità morali violate (« no es pequeña lástima y confusión », « nuestra culpa », « gran bestialidad, sin comparación »), soprattutto di un errore prospettico viziato di improgressività e di autolimitazione. La cura dell'« engaste » è anche la contrapposizione ad un sistema in definitiva scientifico o quanto meno gnoseologico (« gran ignorancia », « cuando no procuramos saber », « pocas veces lo consideramos ») che è ricerca di sé libera nella promozione e nella tensione verso il « saber »; il recinto del « cuerpo » è autolimitazione e chiusura e arresto drastico degli impulsi spirituali (« nos detenemos en estos cuerpos [...] a bulto »), stazionamento nel « sentito dire » (« lo hemos oído »; « porque no nos lo dice la fe ») e nell'esteriorità a distanza dal « dentro ». E tutto questo si rivela, infine, una scelta sbagliata anche dal punto di vista estetico e persino economico (« bienes [...] en esta alma u quién está dentro de esta alma u el gran valor de ella », « se tiene en tan poco procurar con todo cuidado conservar su hermosura », « todo se nos va en la grosería del en-

(278) « Non è piccola pena e confusione che per nostra colpa non intendiamo noi stessi né sappiamo chi sono. Non sarebbe una grande ignoranza, figlie mie, che chiedessero a uno chi sia e non si conoscesse né sapesse chi fu suo padre, né sua madre, né da quale luogo provenga? Se, dunque, questa sarebbe una grande bestialità, è senza paragone più grande la nostra quando non cerchiamo di sapere chi siamo, ma ci tratteniamo in questi corpi, così, come in una massa inerte; perché lo abbiamo sentito dire e non perché ce lo dice la fede, sappiamo che abbiamo un'anima. Ma quale bene ci può essere in quest'anima o chi sta dentro quest'anima e quale il suo grande valore, poche volte lo consideriamo, e così si dà poca importanza a cercare con ogni impegno di conservare la sua bellezza; tutto si limita alla grossolanità del castone o alle vicinanze di questo castello, che sono questi corpi ».

gaste u cerca de este castillo, que son estos cuerpos »). Emerge anche la definizione dello spazio dell'anima come reclusa gemma; mentre al corpo è attribuito il fuori o la prossimità del « castillo ».

In IV, 2, 8, 387 compare il « crisol », che è il momento e il filtro di prova della volontà di « estar unida en alguna manera de la de Dios », cioè la persistenza dello stare in asse con il divino, verificata « en los efectos y obras de después ». Ed è quindi il momento dell'accertamento delle « verdades de oración », nelle quali, cioè, emerge il rapporto tra « nuestro metal » e il « purisimo oro de la sabiduria divina ». Si tratta del riconoscimento della parte dell'uomo (« no entender », « antojar », ecc.) ove non intervenga la « misericordia de Dios » che, con l'« ensanchamiento » del cuore dilata precisamente la dimensione dell'anima in uno stato di soavissima pace (cf. IV, 2, 4-7, 386). Tutto questo complesso di manifestazioni, che Teresa chiama genericamente « cosas interiores », nell'« obrar » trovano la loro più autentica dimostrazione, cioè in una conseguenza obbligata in cui si stemperano e si fondono come in un processo chimico le anime, nella definizione del loro grado di maturazione e di acquisizione spirituale. Per rimanere nello stesso ambito chimico, in VI, 6, 8, 421 troviamo la « alquitara », che è a sua volta misura di verifica della verità e tonalità del « fuego de adentro », capace di distillare « por recio que sea el corazón », quando sia in giuoco la « sospecha » dell'inganno sul versante degli artificî del demonio. E questo della « verdad » è uno dei temi centrali delle esperienze riferite da Teresa. Ancora, nell'ambito dell'oreficeria, in VI, 5, 11, 419 si parla delle « joyas » che la Sposa riceve dallo Sposo, cioè il « conocimiento de la grandeza de Dios », « propio conocimiento y humildad », ecc. « tener muy en poco todas las cosas de la tierra ». In VI, 9, 2-3, 429, la relazione tra Dio e l'anima amplia la figura della « piedra preciosa » in una « pieza de oro », che si rivela come un « relicario » di cui Dio stesso ha la « llave » degli effetti e delle virtù soprannaturali. Si parla qui di una « joya » di « grandísimo valor y virtudes », quasi un talismano di potente energia taumaturgica, di cui è certa la capacità pur mai sperimentata. Come una sensazione posseduta e portata seco ma rigorosamente non provata e tenuta in serbo. L'oggetto prezioso e rivestito di numinoso alone come per magia è a portata di mano ma di esso si ha solo l'usufrutto, oppure il godimento intensissimo e irripetibile riservato ad un solo istante fulmineo: ciò che ne acuisce il carattere misterioso e il pregio. Essendo Altra persona il possessore che elargisce la vista della

« joya » (cioè della propria « sacratísima Humanidad »), l'« admirable resplandor de la piedra » quando e a chi vuole, sempre nel corso di una rapidissima contemplazione da consegnare alla memoria gioiosa e insieme adombrata di mestizia per la sua brevità (« de presto », « tanta presteza »). Per rimanere nell'ambito di arti (plastiche), passiamo a I, 1, 2, 365, alle « estatuas de sal », che sono le anime distaccate da se stesse fino ad ignorare i valori e i beni del « castillo interior » nell'oblio della « oración ». Anche questa è una immagine che proviene dalla *cultura* di Teresa e la studieremo altrove. In V, 2, 12, 397, la esperienza dell'anima è paragonata all'impressione del sigillo nella cera:

> Pues esto es que, como aquel alma ya se entrega en sus manos [de Dios] y el gran amor la tiene tan rendida, que no sabe ni quiere más de que haga Dios lo que quisiere de ella (que jamás hará Dios [....] esta merced sino a alma que ya toma muy por suya), quiere que, sin que ella entienda cómo, salga de allí sellada con su sello; porque verdaderamente el alma allí no hace más que la cera cuando imprime otro el sello, que la cera no se le imprime a sí; sólo está dispuesta, digo blanda. Y aun para esta dispusición tampoco se ablanda ella, sino que se está queda y lo consiente. ¡Oh bondad de Dios, que todo ha de ser a vuestra costa! Sólo queréis nuestra voluntad y que no haya impedimento en la cera. (279)

Teresa insiste nel mettere in evidenza tutto un ampio quadro di remissività « dispuesta » in assenza totale di attività o dolcissima inerzia, che è di quiete e conformità della « voluntad »; essendo il resto interamente a carico di Dio.

Figure che si riferiscono a Dio collegate al « sello » sono quelle dell'« espejo », come segno del rapporto di rivelazione che l'anima può avere quando si dispone a ricevere la « luz » del divino. In I, 2, 5, 368 si illustrano due grandissime grazie

---

(279) « Il fatto è questo che, siccome quell'anima si consegna nelle sue mani e il grande amore la rende così soggetta che non sa né vuole altro se non che Dio faccia di lei quello che vuole (perché mai Dio farà [...] questa grazia se non ad un'anima che ormai considera sua) vuole che, senza che essa intenda come, esca da lì sigillata con il suo sigillo; perché veramente l'anima non si comporta diversamente dalla cera quando uno vi imprime il sigillo, perché la cera non se lo imprime da sola; si limita ad essere pronta a riceverlo, dico che si offre nella sua mollezza. E anche in questo suo essere pronta si rende molle da sola, essa solo rimane immobile e manifesta il suo consenso. Oh, bontà di Dio, che tutto deve essere a vostre spese! Solo volete la nostra volontà e che non ci sia resistenza nella cera ».

consentite all'anima: il « temor grandísimo de ofenderle » e « un espejo para la humildad, mirando cómo cosa buena que hagamos no viene su principio de nosotros », ma appunto dalla fonte unica di energia vitale che è il « Señor ». E ancora, in VII, 2, 10, 442, il riconoscimento della necessità per l'anima di collocarsi in un rapporto diretto e immediato con il divino:

> [...] como faltamos en no disponernos y desviarnos de todo lo que puede embarazar esta luz, no nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpida. (280)

Nel divino sono le espressioni visibili dell'anima stessa. Tale riconoscimento implica quello della definizione di Dio come realtà di bene e centro di impulso attivo; e qui soccorre l'immagine del « brasero »: in IV, 2, 6, 386 l'ineffabilità degli effetti della presenza di Dio è pari all'incapacità dell'« entender » da parte dell'anima:

> Entiende una fragancia [...] como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes; ni se ve la lumbre ni dónde está; mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma, y aun hartas veces [...] participa el cuerpo. (281)

La « comparación » rivela il *quid* di percettibilità del numinoso nello spazio oscuro della coscienza come di energia fragrante, calda, luminosa che invade l'essere, con cessione quindi da parte del simbolo di una serie di semi come massimo di rivelazione analogica. Superato, poi, dal *quantum* incomunicabile degli effetti reali:

> Mirad, entendedme, que ni se siente calor ni se huele olor, que más delicada cosa es que estas cosas, sino para dároslo a entender. (*Ibidem*). (282)

---

(280) « siccome commettiamo una mancanza con il fatto di non essere pronti e con l'allontanarci da tutto quello che può ostacolare questa luce, non ci vediamo in questo specchio che contempliamo, dove la nostra immagine si trova impressa ».

(281) « Sente un profumo [...] come se nel fondo del nostro interno ci fosse un braciere dove si gettassero profumi odorosi; né si vede la luce né si sa dove stia; ma il calore e il fumo odoroso penetrano tutta l'anima e, molte volte [...] anche il corpo ne partecipa ».

(282) « Badate, intendetemi, che né si sente calore né si diffonde un profumo, perché si tratta di una cosa più delicata di queste, se non per farvi capire ».

Dio come « brasero encendido » (VI, 2, 4, 408) presenta un'ampia serie di manifestazioni o di messaggi all'anima che gli si affida: in VII, 3, 9, 445 il rapporto con il divino, diciamo la comunicazione delle anime con Dio — che a nostro avviso, pur minimo dei programmi di Teresa è, forse, il primo risultato che essa si propone di avere nella sua opera — è identificazione di una rete segreta e, appunto, percepibile negli effetti e nei traguardi espressivi delle « comparaciones » e dei simboli, di operazioni che contrassegnano il « camino de oración »:

> Por cierto, cuando no huviera otra cosa de ganancia en este camino de oración, sino entender el particular cuidado que Dios tiene de comunicarse con nosotros y andarnos rogando — que no parece esto otra cosa — que nos estemos con Él, me parece eran bien empleados cuantos trabajos se pasan por gozar de estos toques de su amor tan suaves y penetrativos. Esto havréis, hermanas, espirimentado, porque pienso, en llegando a tener oración de unión, anda el Señor con este cuidado, si nosotros no nos descuidamos de guardar sus mandamientos. Cuando esto os acaeciere, acordaos que es desta morada interior adonde está Dios en nuestra alma, y alabalde mucho; porque cierto es suyo aquel recaudo u billete escrito con tanto amor, y de manera que sólo vos quiere entendáis aquella letra y lo que por ella os pide. Y en ninguna manera dejéis de responder a Su Majestad, aunque estéis ocupadas esteriormente y en conversación con algunas personas; porque acaecerá muchas en público querer nuestro Señor haceros esta secreta merced, y es muy fácil — como ha de ser la respuesta interior [...]. (283)

« Cuidado » di Dio o « descuido » o « respuesta interior » dell'anima, mosse discrete ma di intensa chiamata di Dio, ri-

(283) « Certo, quando non ci fosse altro guadagno in questo cammino di orazione, se non il capire la cura particolare che Dio ha di comunicarsi a noi e andarci pregando — non sembra che sia una cosa diversa — di stare con Lui, mi sembra che fossero ben impiegati i travagli che si provano per godere di queste prove del suo amore così dolci e penetranti. Avrete esperimentato questo, sorelle, perché penso, che quando si arriva ad avere orazione di unione, il Signore agisce con questa cura, se noi non trascuriamo di rispettare i suoi comandamenti. Quando vi accadesse questo, ricordatevi che è da questa dimora interiore dove Dio sta nella nostra anima, e lodatelo molto. Certamente è suo quel messaggio o biglietto scritto con tanto amore e in modo tale che solo voi, per sua volontà, dovete capire quella scrittura e ciò che con essa vi chiede. E in nessun modo trascurate di rispondere a Sua Maestà, sebbene siate occupate esteriormente e in conversazione con qualche persona; perché accadrà spesso che nostro Signore voglia farvi questa grazia mentre siete in mezzo alla gente ed è una cosa facilissima — siccome la risposta deve essere interiore [...] ».

spetto dei comandamenti da parte dell'uomo e confidenziale corrispondenza o « recaudo » di Dio, un « correo » impercettibile e non facile da intendere per l'anima invitata alla intima confidenza amorosa con il divino, che attrae l'anima dalla confusione salottiera delle umane relazioni. Nella qual cosa è, d'altra parte, lo spirito della riforma teresiana. Ancora, sugli effetti del divino, in VI, 9, 4, 430 di densissima e accecante luminosità, come di un sole dolcemente velato (« como una holanda parece la vestidura ») « que no puede su bajeza sufrir tan espantosa vista». Anche qui compare la delicatissima *prudenza* divina, la *discrezione* nel collocarsi in quel rapporto con l'umano che trascende la « imaginación » (« digo espantoso »). E l'anima? Essa è bersagliata dall'« ímpetu grande » del flusso divino (VI, 5, 2-4, 417) con la sua « da tanto poderosa » che pare travolgere la « navecica de nuestra alma ». Nel fittissimo intreccio delle divine forze che percorrono gli spazî dell'anima in reiterati appelli, incessanti e contrastanti emozioni, tra spaventose e travolgenti esperienze, « arrebatamientos » per l'« impetuoso movimiento » del « gran poder de este gran Rey y emperador », ecc. la condizione dell'anima è sempre la arcana e inquieta « disponibilidad », che è intera sottomissione e attesa. La « comparación » proposta è precisamente quella della nave, nell'incapacità ed impotenza del « piloto » e di tutti gli ufficiali che la comandano e la guidano e nell'« hacer de la necesidad virtud »:

> Y ansí como no puede una nave, ni es poderoso el piloto ni todos los que la goviernan, para que las olas, si vienen con furia, la dejen estar adonde quieren, muy menos puede lo interior del alma detenerse en donde quiere, ni hacer que sus sentidos ni potencias hagan más de lo que les tienen mandado, que lo esterior no se hace aquí caso de ello. (284)

L'arbitrio è nella « facilidad » della tempesta e la parte della ciurma è il galleggiamento assicurato nel situarsi in accordo completo con la volontà esterna degli elementi; purché sia rispettato l'ordine di lavoro di ogni membro dell'equipaggio, nell'ambito delle proprie previste e coordinate funzioni a

---

(284) « Come non può una nave, né è possibile al timoniere né a tutti coloro che la guidano, fare in modo che le onde, quando si avventano furiosamente, la lascino stare dove essi vogliono, molto meno può l'interno dell'anima trattenersi dove vuole, né fare in modo che i sensi e le potenze facciano qualche cosa di diverso da quello che è stato loro ordinato, perché dell'esteriore nessuno qui si preoccupa ».

bordo. In VII, 3, 14, 446 compare di nuovo la figura della nave come luogo simbolico dell'anima che è punto d'incontro di innumerevoli grazie divine, con infinite gioie di sovrabbondanza spirituale, entusiasmo di esuberante impegno, afflizione di inquietudini e timori per il senso della miseria e del peccato, desiderio di sicurezza ed empito d'amore:

> Algunas veces, las muchas mercedes las hacen andar más aniquiladas, que temen que, como una nau que va muy demasiado de cargada se va a lo hondo, no les acaezca ansí. (285)

Accanto ai « trabajos espirituales », gli affanni esistenziali compromettono o mettono a rischio l'equilibrio delle *almas,* frastornate e confuse in una minutissima tramatura psicologica e bersaglio di opposte forze positive e negative che si contendono il giuoco libero della volontà e delle scelte; anche il demonio, la cui sottile e logorante attività è detta « lima sorda » (I, 2, 15, 371) per la subdola penetrazione attraverso « una multitud de cosas con que nos pueden hacer daño entrando poco a poco ». Vedremo più avanti il campo semantico della « guerra »; per ora accenniamo al « desasosiego » e agli « alborotos » delle « pasiones » e delle « miserias » con l'estremo carico di inquietudini e afflizioni come punte laceranti dell'anima alle quali Teresa contrappone l'esercizio costante e ritmato, l'operare nell'equilibrio etico e psicologico:

> Hay más y menos en este estorbo [la « taravilla » delle « miserias », ecc.], conforme a la salud y a los tiempos. Padezca la pobre alma, aunque no tenga en esto culpa, que otras haremos por donde es razón que tengamos paciencia [...] (IV, 1, 14, 385). (286)

E' la certezza del « padecer » che, ad un certo punto, deve portare con sé la mite «paciencia», il rendersi ragione di uno stato permanente dell'anima che è anche garanzia di salvezza e di futura pace...

> [...] es cosa forzosa, y no os traiga inquietas y afligidas, sino

---

(285) « A volte, l'abbondanza delle grazie le rende annichilite, perché hanno paura che accada loro la stessa cosa che a una nave che procede troppo carica e che va a fondo ».

(286) « C'è un grado maggiore o minore di fastidio in base alla salute e ai tempi. Soffra la povera anima, anche se non ha colpa di questo; di altre cose ci macchieremo per le quali è giusto che abbiamo pazienza ».

que dejemos de andar esta taravilla de molino, y molamos nuestra harina, no dejando de obrar la voluntad y el entendimiento (IV, 1, 13, 385). (287)

Due ulteriori categorie di oggetti *sui generis* hanno singolare incidenza nel linguaggio teresiano: la « cruz », come metafora suprema del sacrificio a immagine di Cristo e l'indefinito della *formula* delle « cosas ». La prima ha una ricca tematica di applicazioni: in II, 6, 373, nella « batalla » con « todos los demonios », è l'unica arma efficace (« no hay mejores armas que las de la Cruz »); in II, 7, 374, la « cruz » è il pavese e il simbolo con cui l'anima deve iniziare il « camino » consapevole del travaglio più che delle gioie (« abrazad con la cruz que vuestro Esposo llevó sobre sí y entended que ésta ha de ser vuestra empresa »); in V, 2, 9, 397, al di sopra e al di dentro dei « trabajos » e in uno smentito panorama di « descanso y regalo » che non sia falso approdo concesso dal demonio, la « cruz » si pone come segno che attraversa tutta l'esistenza umana:

> En fin, de una manera u de otra ha de haver cruz mientra vivimos; y quien dijere que después que llegó aquí siempre está con descanso y regalo, diría yo que nunca llegó, sino que por ventura fue algún gusto, si entró en la morada pasada, y ayudado de flaqueza natural, y aun, por ventura, del demonio, que le da paz para hacerle después mucha mayor guerra. (288)

Teresa fa vedere come il « camino » non sia uno stato ma una condizione di dinamica perenne, tensione e movimento, inquietudine reale e non pace provvisoria di inganno demoniaco; sì che la « cruz » diventa simbolo di questo rapporto articolato con il divino che è la forma dell'anima nel suo instancabile peregrinare.

E' l'ombra dei peccati che occupa la memoria dell'uomo nel segno della « cruz », anche lungo l'itinerario confortato dalla « merced » divina:

---

(287) « è una cosa obbligata, e non vi renda inquiete e afflitte, ma lasciamo fare questa macina di mulino, e maciniamo la nostra farina, non cessando di far agire la volontà e l'intelletto ».

(288) « Infine, in un modo o in un altro ci deve essere la croce finché viviamo; e chi dicesse che dopo essere venuta qui ha sempre la quiete e il riposo, io direi che non è mai arrivata, senonché per caso ebbe qualche diletto, se entrò nella dimora passata, e aiutata dalla debolezza naturale, e anche, forse, dal demonio, che le dà pace per farle poi una guerra ancora maggiore ».

> Esto de los pecados está como un cieno, que siempre parece se avivan en la memoria, y es harto gran cruz. (289) (VI, 7, 2, 423)

Sullo sfondo di timori continui di perdere la propria certezza e l'equilibrio della sicurezza nei tormenti della « verdadera penitencia »:

> [...] con ordinaria pena y confusión de ver lo poco que puede hacer y lo mucho a que está obligada, que no es pequeña cruz, sino harto gran penitencia [...] (VII, 2, 12, 443). (290)

La « cruz » rappresenta il coacervo delle future minacce alla pace interiore e su di essa si misurano le due dimensioni in cui si trova ad operare l'anima. « Cruz » è il simbolo di un orizzonte esistenziale di sofferenze ed inquietudini, di rischi e di timori, di laboriose speranze e di promesse pacificazioni, al di fuori e al di sopra delle tormentate vicende della vita:

> Yo os digo, hermanas, que no les falta cruz, salvo que no las inquieta ni hace perder la paz, sino pasan de presto, como una ola, algunas tempestades, y torna bonanza [...] (VII, 3, 15, 446). (291)

Tutto questo nel segno supremo dell'unico sacrificio, quello di Cristo, portatore della vera « croce » e della sua libertà:

> ¿Sabéis que es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios, a quien — señalados con su hierro que es el de la cruz, porque ya ellos le han dado su libertad — los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como Él lo fue, que no les hace ningún agravio ni pequeña merced (VII, 4, 9, 448). (292)

In un settore a parte degli « oggetti » come nodi metafo-

---

(289) « I peccati sono come un fango, e sembra sempre che la memoria ne sia vivissima, ed è una croce terribile ».

(290) « con ordinaria pena e confusione nel vedere quanto poco può fare e il molto a cui è obbligata, che non è piccola croce, ma grandissima penitenza ».

(291) « Io vi dico, sorelle, che non manca loro la croce, salvo che né le turba né fa loro perdere la pace; passano alla svelta, come un'onda, le tempeste e torna il sereno ».

(292) « Sapete che cosa vuol dire essere davvero spirituali? Diventare schiavi di Dio, che — marchiati con il suo ferro che è quello della croce, perché a Lui hanno dato la loro libertà — li possa vendere come schiavi di tutti, come Egli fu, che non fa loro né un torto né una piccola grazia ».

rici del linguaggio teresiano trova posto un accenno che vogliamo fare alle « cosas », nel senso che esse costituiscono una formula tipica di questa opera — così come di molte altre — e che occorrerebbe studiare in un ambito ben più vasto (293). Probabilmente la genericità della formula può, comunque, risultare il modo definitivo di contrassegnare questa scrittura pronominale e che noi abbiamo già chiamato prismatica, per la sua qualità primaria ed essenziale di essere portatrice di un'esperienza indefinita e ineffabile, al limite del silenzio. Alludiamo a quel complesso di ripetute perifrasi « al grado zero del figurale »:

> cosas de oración, otras cosas [operate da Dio per Teresa], otras cosas [le altre scritture teresiane], algunas cosas [...] bien dichas [« aciertos » della scrittura], cosas semejantes [della scrittura in generale], cosas que comparar, qué cosa somos, las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma, las cosas que hay en el cielo, cosas esteriores, cosas interiores, cosas interiores de oración, cosas que obra el Señor en un alma, cosas que hiciese uno que está en pecado mortal, alguna cosas buena, [cosas] muy sabidas, no como cosa en hilada [la disposizione delle « moradas » su diversi piani], las cosas del alma, cosa tan importante este conocernos, cosa blanca muy blanca cabe la negra [Dio e l'anima], cosa tan alta como la oración, otras muchas cosas que pudiera decir [umiltà e altre virtù], tantas cosas malas de culebras y víboras [i « tropiezos » nel « cerco del castillo »], cosas ponzoñosas, cosas de estas fieras y bestias, cosas del mundo, cosas y negocios no necesarios, cosa que importa para llegar a la morada principal, una multitud de cosas con que nos puede hacer daño [il demonio], amor de unas cosas con otras, cosas que van contra la Regla y Constitución, estas cosas que ha visto, inumerables cosas y muestras ha visto de amor, cosas de vanidad, cosas visibles, cosa donosa, cosa acesoria, cosas que son necesario hacer, cosas no muy grandes, algunas cosas que nos parecen imposibles, cosas de espíritu, cosa preciosa, cosa soñada, cosa que anda [la « oración »], cosas sobrenaturales, cosas tan delicadas que ver y que entender, cosas que la han de merecer, cosas de Dios, cosa tan penosa, cosa forzosa, cada cosita que Dios crió, cosa profunda, en estas cosas de lo que entonces entendía, cosa cierta, cosas dificultosas, cosas no tan declaradas, otras [cosas] escritas, cosa que tenga por segura, cosas no ordinarias, cosas que ve con los ojos del alma, cosas tan altas, cosas que le desagradase, terrible cosa, mirase por sus cosas, cosas posibles, en todas las cosas [del « castillo »] hallaréis descanso, cosas de la fe, ecc.

(293) Cf. su questo il nostro intervento al Convegno di Messina; vedi nota 2.

d) I quattro elementi

Rileviamo subito che l'utilizzazione figurale degli elementi naturali o radici empedoclee va da un minimo ad un massimo: il riferimento all'*aria* avviene solo per via indiretta, attraverso il « vuelo », che studieremo altrove; 9 riferimenti alla *terra*, 18 al *fuoco* e ben 42 all'*acqua*.

La terra

Fondamento e limite dell'umano, la *terra* compare in alcune poche circostanze che si riferiscono al *materiale* di cui l'uomo è composto, che ne costituisce la base e, purtroppo, anche il rigoroso e umiliante freno all'ampiezza di una visione (« tierra de nuestros ojos », VI, 4, 11-12, 415-16; « motillas » che fanno del male alla crescita spirituale e fango del peccato in VI, 7, 2, 423). In I, 2, 10, 369 essa significa l'« acá », o spazio breve della piccola negatività quotidiana dell'uomo. La collocazione di questo sulla terra nel « camino » verso il divino trova la sua più vera e profetica definizione, di contro alla staticità e all'inerzia dell'essere « metidos siempre en la miseria de nuestra tierra », quasi immersione o sprofondamento, piuttosto, in una massa compatta e senza forma, che costituisce una contraddizione per Teresa, un affossamento nella banalità e nella pochezza. La contraddizione si fonda sul rapporto tra l'acqua, che, come vedremo, è biblicamente il simbolo vitale per antonomasia (« las mesmas aguas vivas de la vida »), e questa terra, o polvere, che travolge l'uomo in una materia ambigua di sterilità e di vischiosa gravezza:

> [...] si nunca salimos de nuestro cieno de miserias es mucho inconveniente.
>
> Ansí como decíamos de los que están en pecado mortal cuán negras y de mal olor sus corrientes, ansí acá (aunque no son como aquéllas, Dios nos libre, que esto es comparación) metidos siempre en la miseria de nuestra tierra, nunca el corriente saldrá del cieno de temores, de pusilanimidad y covardía, de mirar si me miran, no me miran, si yendo por este camino me sucederá mal, si osaré comenzar aquella obra, si será sobervia, si es bien que una persona tan miserable trate de cosa tan alta como la oración, si me ternán por mejor, si no voy por el camino de todos, que no son buenos los estremos, aunque sea en virtud, que como soy tan pecadora será caer de

> más alto, quizá no iré adelante y haré daño a los buenos, que una como yo no ha menester particularidades. (294)

Il brano come si vede è di estrema importanza per molti risvolti. « Temores », « pusilanimidad », « covardía » hanno tutte e tre in comune il seme della immobilità, della reticenza e della prudenza o vile incapacità di uscire da se stessi, con rischio di morte spirituale per paralisi e impotenza, rifiuto di scelte e di compromissioni decisive. Teresa espone l'esempio drammaticamente autobiografico delle proprie resipiscenze psicologiche alla scrittura (e all'esperienza mistica) nonché a tutta la sua opera di riformatrice, sotto il mantello ipocrita e fittizio della falsa umiltà o copertura satanica della propria pavidità nella conoscenza di sé e delle proprie forze, oltreché nel momento cruciale di intraprendere il « camino ». Dubbî, incongruenze, indecisioni tra contrastanti estremi spirituali, esistenziali e di professionale ministero, sono in realtà un freno all'azionismo, da superare immediatamente, pena il rimanere per sempre chiusi nelle spire della terrestrità materiale. Il richiamo di Teresa è verso una mentalità aperta, una coraggiosa spregiudicatezza di scelte, una generosità di prospettive. In III, 2, 9, 380, di nuovo i vincoli dell'anima, le pastoie che trattengono nel recinto dell'inattività ed impediscono di iniziare il viaggio; in fondo, sono le preoccupazioni del « cuerpo », i calcoli, l'angustia spirituale, la corta vista nei movimenti della vita e il rifiuto delle tensioni e delle assunzioni di impegni; che è poi miseria e penosa autoriduzione alla povertà e al peso organico dell'essere nel senso più limitativo ed esteriore:

> Y con esto estado es excelentísimo, y si no, toda nuestra vida nos estaremos en él y con mil penas y miserias; porque como no hemos dejado a nosotras mesmas, es muy trabajoso y pesado, porque vamos muy cargadas desta tierra de nuestra

(294) « se non usciamo mai dal nostro fango di miserie è una cosa assai grave. Come dicevamo di coloro che sono in peccato mortale che le loro acque sono nere e fetenti, così qua (sebbene non siano come quelle, Dio ci liberi, perché è solo una comparazione) immersi sempre nella miseria della nostra terra, mai la corrente uscirà dal limo dei timori, di pusillanimità e codardia, del guardare se mi guardano, se non mi guardano, se andare per questa strada mi succederà qualche cosa di male, se avrò il coraggio di cominciare quell'opera, se è bene che una persona miserabile come me parli di cose così alte come l'orazione, se la mia sarà superbia, se penseranno che sia la più adatta, se non cammino per la strada di tutti, perché le esagerazioni non sono mai buone, neppure in fatto di virtù, siccome sono una peccatrice, non finirò per cadere da più grande altezza, forse non riuscirò ad andare avanti e farò del male ai buoni, perché una come me non deve fare singolarità ».

miseria, lo que no van los que suben a los aposentos que faltan. (295).

La scelta dell'anima avviene poi nei confronti di alcuni precisi fondamenti di una autentica dimensione spirituale; dobbiamo intendere che la misura umana è per Teresa gravemente insufficiente rispetto al divino: i moti e le possibilità dell'essere nei confronti di Dio sono « servir », « padecer » e « hacer » per porsi in sintonia con le « mercedes »; in questa linea, sostenuta dalla misericordia, dalla liberalità e gratuità della comunicazione, all'anima compete uno sguardo alla dimensione della « grandeza » come criterio di verità e di amore a cui conformarsi. Nell'istituzione di quel rapporto « nuestros contentillos de tierra » dimostrano la loro esiguità e il loro rimanere al di qua di una prospettiva universale e infinita, che è propria di chi volge i suoi occhi al divino. Il quale, per parte sua, è impeto terribile che penetra nell'anima e nei minimi confini de « esta tierra de nuestro natural y lo deja hecho polvo » (VI, 11, 2, 435) squassandoli totalmente e unificando nell'« arrobamiento de sentidos y potencias » tutto l'essere nel sentimento drammatico del dolore. E qui la « tierra » è simbolo della natura umana nel difficile rapporto con la propria sostanziale inconsistenza davanti all'incontro tra l'anima e Dio; altrove è, invece, simbolo dell'insicurezza e fallibilità della condizione umana nell'arduo percorso del « camino » con la facilità di ripiombare in basso « porque su fortaleza no está fundada en tierra firme » (III, 2, 12, 381). Del resto, l'anima è di per sé « tierra seca », campo operativo delle « virtudes » e dell'« obrar mucho », ma, senza l'« agua que cai del cielo », non produce frutto; se non è fecondata oppure lasciata nella aridità per la libera volontà di Dio.

Il fuoco

E' simbolo dell'amore e della carità (VII, 4, 17, 449; VI, 1, 11, 406) come risposta al privilegio della misericordia e della comunicazione di Dio con l'uomo, riconosciuto nella relazione tra la minima dimensione umana e la « grandeza » di Dio (« co-

(295) « Questo stato è altissimo; sennò tutta la nostra vita staremo lì con mille pene e miserie; siccome non ci siamo liberate di noi stesse, sarà il viaggio pieno di travagli e pesantissimo, perché procediamo molto cariche della terra della nostra miseria, cosa che non accade a coloro che salgono alle sale di cui devo ancora parlare ».

rramos encendidas en su amor») espresso in un gesto, appunto, del « correr », contrassegnato da analogo impulso di generosità e di amore (V, 4, 11, 403). In quel fuoco d'amore gli uomini sono apparentati agli spiriti angelici, essi pure « siempre abrasados » (VI, 7, 6, 424), in quanto liberi da legami corporei hanno la perennità dello spirituale; ma è la stessa energia vitale che le anima per volontà di Dio che in esso fuoco si mostra (« [...] el alma que ha recibido tanto de Dios, de muestras de amor tan preciosas, porque son vivas centellas para encenderla más en el que tiene a nuestro Señor » - VI, 7, 11, 425) è accensione divina che arricchisce l'anima e ne incoraggia la risposta al divino sulla stessa ignea materia dell'eros. Ed è la volontà che, aiutata dall'intelletto, riceve la carica di energia infuocata (VI, 7, 7, 424). Teresa analizza questo momento delicatissimo di sommovimento e rianimazione dell'energia amorosa: ed è come un'intima rigenerazione che pervade le facoltà dell'anima, fuoco d'amore e fuoco di sacrificio, attesa della venuta del divino, ma anche capacità propria di lasciarsi penetrare:

> Está el alma deseando emplearse toda en amor, y querría no entender en otra cosa; mas no podrá aunque quiera, porque aunque la voluntad no esté muerta, está mortecino el fuego que la suele hacer quemar, y es menester quien le sople para echar calor de sí. ¿Sería bueno que se estuviese el alma con esta sequedad, esperando fuego del cielo que queme este sacrificio que está haciendo de sí a Dios, como hizo nuestro padre Elías? No, por cierto, ni es bien esperar milaglos; el Señor los hace cuando es servido por esta alma, como queda dicho y se dirá adelante; mas quiere Su Majestad que nos tengamos por tan ruines que no merecemos los haga, sino que nos ayudemos en todo lo que pudiéremos (VI, 7, 8, 424). (296)

L'« encendido fuego » è « tan deleitoso » che l'anima rimane tra il « deseo » e la « pena » di una sempre maggiore ricchezza di vicinanza divina, in una continua ripresa del fuoco d'amore:

---

(296) « L'anima sta desiderando di dedicare tutta se stessa con amore; e vorrebbe non intendere altro; ma non lo potrà fare anche se lo vuole, perché, anche se la volontà non è morta, è quasi spento il fuoco che suole bruciarla, ed è necessario qualcuno che vi soffi sopra per rianimare il calore. Sarebbe cosa buona che l'anima si trovasse in questa aridità, aspettando fuoco dal cielo che bruci questo sacrificio che sta facendo di sé a Dio, come fece nostro padre Elia? No, certamente; né è bene attendersi dei miracoli. Il Signore li fa quando è servito da quest'anima, come ho detto e si dirà più avanti; ma Sua Maestà vuole che ci consideriamo così misere da non meritare che li faccia, ma che ci aiutiamo in tutto quello che potremo ».

> [...] este dolor sabroso — y no es dolor — no está en un ser; aunque a veces dura gran rato, otras de presto se acaba, como quiere comunicarle el Señor, que no es cosa que se puede procurar por ninguna vía humana. Mas aunque está algunas veces rato, quítase y torna; en fin, nunca está estante, y por eso no acaba de abrasar el alma, sino ya que se va a encender muérese la centella y queda con deseo de tornar a padecer aquel dolor amoroso que le causa (VI, 2, 4, 408). (297)

La palingenesi avviene per mozione divina e Teresa la descrive in VI, 4, 3, 414: dall'interno dell'anima, accordatasi con la memoria l'ascolto di una parola divina, la « centella » (VI, 3, 8, 411) si propaga per impulso di crescita voluto da Dio, per la pietà dettata da quel lungo persistere dell'anima nel « deseo »; e il fuoco è allora strumento redentivo e di perdono delle colpe, sincronizzato con la buona disposizione dell'anima sulla base della « dispusición y medios » necessarî. Opera la metafora, quindi, in un contesto di gradualità interiori parallele al « camino », esse stesse « camino », cioè storia di una progressiva purificazione e, insieme, intensificazione delle passioni dell'anima fino all'unione mistica. La « pena » e il « deseo » sono visibilmente rappresentati dalla figura del fuoco come forza di intima vibratilità e inquietudine permanente, spinta incessante di estrema facilità e nucleo animatore del percorso mistico (« como arda el alma tan tierna del amor, cualquiera ocasión que sea para encender más este fuego la hace volar » [la « mariposica » dell'anima]); sì che, proprio l'instabilità e l'irrequietezza sono i semi che la figura offre all'immagine teresiana della tensione permanente che turba l'anima e la induce a questo sacrificio di un volo bruciante — come la falena dell'eros petrarchesco consumatosi nell'*afán* della poesia herreriana di quegli stessi anni — e volo infinito fino alla pace esclusiva e segreta « a solas con Dios » (VI, 6, 1, 420). Questo fuoco è una forza assoluta e domina anche il cuore più insensibile (« cuando el fuego de adentro es grande, por recio que sea el corazón, destila [...] » - VI, 6, 8, 421), energia interna che dilania le viscere con una costante dilacerazione — la « pena », ancora, il « deseo » — fino alla repentina concentrazione di intensità in-

---

(297) « questo dolore delizioso — che non è dolore — non è sempre uguale; sebbene a volte duri per molto tempo, altre volte finisce subito, come il Signore vuole manifestarlo, che è una cosa che non si può cercare di ottenere con nessun mezzo umano. Anche se a volte dura per un po', va e viene; infine, non è mai costante e per questo non cessa di infiammare l'anima, anzi, quando va ad accendersi, si spegne la scintilla e resta con il desiderio di tornare a patire quel dolore amoroso che lo genera ».

dicibile che travolge tutte le resistenze nell'« arrobamiento de sentidos y potencias »:

> Pues vienen veces que estas ansias y lágrimas y sospiros y los grandes ímpetus que quedan dichos (que todo esto parece procedido de nuestro amor con gran sentimiento, mas todo no es nada en comparación de estotro, porque esto parece un fuego que está humeando y puédese sufrir, aunque con pena), andándose así esta alma abrasándose en sì mesma, acaece muchas veces por un pensamiento muy ligero u por una palabra que oye de que se tarda el morir, venir de otra parte — no se entiende de dónde ni cómo — un golpe, u como si viniese una saeta de fuego; no digo que es saeta, mas cualquier cosa que sea, se ve claro que no podía proceder de nuestro natural; tampoco es golpe, aunque digo golpe; mas agudamente hiere, y no es adonde se sienten acá las penas — a mi parecer —, sino en lo muy hondo y intimo del alma, adonde este rayo, que de presto pasa todo cuanto halla de esta tierra de nuestro natural y lo deja hecho polvo, que por el tiempo que dura es imposible tener memoria de cosa de nuestro ser; porque en un punto ata las potencias, de manera que no quedan con ninguna libertad para cosa, sino para las que le han de hacer acrecentar este dolor (VI, 11, 2, 435). (298)

L'esposizione teresiana della sintomatologia del fuoco interiore tiene conto di due esigenze che la figura consente: la gradazione di detto fuoco (« está humeando », « abrasándose en sí mesma », « saeta de fuego », « un rayo », ecc.) richiede un passaggio di qualità figurativa; nello stesso tempo riaffermare il carattere analogico che deve distanziare nel « parecer » l'esatta corrispondenza e, difatti, forse mai come qui Teresa balbetta la sua incapacità di definire la stessa successione di fenomeni

(298) « Ci sono delle volte queste ansie e lacrime e sospiri e i grandi impeti di cui ho parlato (tutte cose che sembrano derivare dal nostro amore profondamente sentito, ma questo è nulla rispetto a quest'altro, perché sembra un fuoco che sta dando fumo e che si può sopportare, anche se con pena). Mentre l'anima va ardendo in se stessa, accade che molte volte per un minimo pensiero o una parola che senta sulla lentezza della morte, le viene — non si sa da che parte né in che modo — come un colpo, o come se fosse una saetta di fuoco; non dico che sia una saetta, ma qualunque cosa sia, si vede chiaramente che non poteva venire dal nostro essere; non è nemmeno un colpo, anche se lo chiamo colpo; comunque ferisce profondamente, e non dove si sentono ordinariamente le pene — a mio parere — ma nel più profondo ed intimo dell'anima, dove questo raggio, che trapassa rapidamente tutto quello che trova della terra del nostro essere e lo rende polvere, perché per tutto il tempo che dura è impossibile conservare la memoria di qualche cosa del nostro essere: perché in un istante vincola le potenze, in modo tale che perdono completamente ogni libertà, se non per quelle cose che possono accrescere questo dolore ».

che segnalano la venuta della divina energia nell'anima. Questa necessità didattica è attuata proprio dalla disponibilità del simbolo, in tutta la sua variabilità di sfumature semiche: vogliamo dire che Teresa sfrutta con indubbia maestria e potenza espressiva — nella sua faticosa ricerca di mobilità interna del simbolo stesso — le possibilità analogiche del fuoco come elemento *reale,* con attenta analisi e rilevamento attivo della minuziosa fenomenologia in successione dinamica figurativa; la qual cosa la conduce alla individuazione di due fondamentali proprietà della natura essenziale e propria del fuoco: *il fuoco brucia* e *il fuoco va verso l'alto.* In VI, 11, 8, 436 Teresa considera la durata della « pena » e del « rigor » che investono l'anima, commisurando le frazioni del tempo alle capacità di resistenza e di sopportazione della « flaqueza natural », che è il dato costante delle esperienze mistiche miracolosamente possibili — anche oltre i limiti diciamo *fisiologici* — in un contesto fisico normalmente inadeguato per evidente costituzionale sproporzione. Teresa conferma e appoggia l'enunciazione con una testimonianza autobiografica fortemente rilevata sul piano della piccola storia personale, quasi a voler documentare nei minimi particolari la verità dell'avvenimento:

> Pues tornando a lo que tratávamos, que dejamos esta alma con mucha pena, en este rigor es poco lo que le dura; será, cuando más, tres o cuatro horas — a mi parecer —, porque, si mucho durase, si no fuese por milaglo, sería imposible sufrirlo la flaqueza natural. Acaecido ha no durar más que un cuarto de hora y quedar hecha pedazos. Verdad es que esta vez del todo perdió el sentido, según vino con rigor (y estando en conversación, Pascua de Resurrección, el postrer día, y haviendo estado toda la Pascua con tanta sequedad que casi no entendía lo era), de sólo oír una palabra de no acabarse la vida.
>
> Pues pensar que se puede resistir, no más que, si metida en un fuego, quisiese hacer a la llama que no tuviese calor para quemarle. (299)

(299) « Tornando, dunque, a quello di cui stavamo parlando, cioè all'anima che avevamo lasciato tra grandi pene, in quel grado di intensità non dura molto; saranno, tutt'al più, tre o quattro ore — secondo me — perchè, se durasse molto e se non avvenisse un miracolo, sarebbe impossibile sopportarlo a causa della nostra naturale debolezza. Mi è successo di vederlo durare solo un quarto d'ora eppure di rimanere a brandelli. In verità è che una certa persona quella volta perdette completamente i sensi, per l'intensità con cui venne (mentre era in conversazione, il giorno della Pasqua di Resurrezione, l'ultimo giorno, avendo passato tutta la Pasqua in tale aridità che quasi non le sembrava che fosse Pasqua), solo all'udire una parola sul prolungarsi della vita. Pensare che si possa resistere! è come se uno, caduto in un braciere, volesse fare in modo che la fiamma non avesse il potere di bruciarlo ».

Assai importante è la precisazione a commento, fondata su una invalicabile legge naturale e proprietà formale del fuoco; pena l'assurdo e violazione del principio di non contraddizione. Lo stesso accade in VII, 3, 8, 444, dove Teresa parla degli effetti del « matrimonio espiritual », tra i quali « no sequedades ni trabajos interiores, sino con una memoria y ternura con nuestro Señor » (300), che induce la volontà alla lode incessante di Dio. Si tratta di una sorta di impulso (nemmeno Teresa sa bene come chiamarlo) che procede dall'intimo dell'anima, né dal pensiero né dalla memoria, senza che quella stessa ne abbia iniziativa. Qui viene l'importante notazione:

> No sequedades ni trabajos interiores, sino una memoria y ternura con nuestro Señor, que nunca querría estar sino dándole alabanzas; y cuando se descuida, el mesmo Señor la despierta de la manera que queda dicho, que se ve clarísimamente que procede aquel impulso — u no sé como le llame — de lo interior del alma, como se dijo de los ímpetus. Acá es con gran suavidad, mas ni procede del pensamiento ni de la memoria, ni cosa que se pueda entender que el alma hizo nada de su parte. Esto es tan ordinario y tantas veces, que se ha mirado bien con advertencia que ansí como un fuego grande no echa la llama hacia bajo, sino hacia arriba, por grande que quieran encender el fuego, ansí se entiende acá que este movimiento interior procede del centro del alma y despierta las potencias. (301)

Il fenomeno, quindi, che risulta iterato e confermato dall'esperienza, dall'osservazione attenta e consapevole di un avvenimento naturale la cui corrispondenza con quello psicologico è sostenuta membro a membro — si può dire — con la stessa necessità e verità, è manifestazione diretta di Dio. Tutto questo dimostra il contrappunto tra l'enunciazione della situazione, la figura che istituisce, attraverso la legge sperimentata, il nucleo della « comparación » *al di qua*, cioè nel *reale*, in quanto pro-

---

(300) « non aridità né travagli interiori, ma con una memoria e con una tenerezza per nostro Signore ».

(301) « Né aridità né travagli interiori, ma con una memoria e con una tenerezza per nostro Signore, che non vorrebbero stare se non colmandolo di lodi. Quando si distrae, lo stesso Signore la desta come abbiamo detto, perché si vede chiarissimamente che quell'impulso — non so come chiamarlo — procede dall'interno dell'anima, come si è detto degli impulsi. Avviene con grande soavità, ma né deriva dal pensiero né dalla memoria, né da qualche cosa che possa far pensare ad un intervento diretto dell'anima. Questa è una cosa frequente e ordinaria che è stata osservata attentamente. Come il fuoco pur intenso non dirige mai verso il basso le sue fiamme, così qua: quel movimento interiore proviene dal centro dell'anima e desta le potenze ».

prio della *res,* e la identificazione della similitudine. (Anche se l'osservazione è avvenuta in tempi diversi, la figura ricavata da essa è simultanea nella sovrapposizione esatta con implicito scambio di forza probante nelle due direzioni). E' evidente che, prima di tutte, a comparire è l'attenzione riflessa che diventa poi abitudine, cioè reazione memorizzata, nozione, informazione contenuta nel bagaglio di ciascuno (scrittrice e lettori, qui naturalmente), un'attenzione attiva, tendente alla costituzione di un patrimonio di acquisizioni dirette. In seguito è avvenuta la situazione dell'esperienza mistica totalmente vissuta e anch'essa entrata a far parte di un altro settore memorizzato come cosa dell'anima nel rapporto con Dio; in un terzo momento sopravviene la necessità didattica — qui formalizzata su un'informazione *quasi* scientifica — perché non motivata e non provata, ma semplicemente *detta* (o fatta rilevare o fatta ricordare) — che fa subito scattare la necessità di ricorrere ad una *res* vista in atto, appunto, precedentemente osservata. La « comparación » viene applicata e giustificata membro a membro e così si conclude la dinamica interna degli impulsi che rimangono consegnati per sempre e fissati nella scrittura.

Estrema applicazione della metafora in VI, 9, 7, 428, dove il fuoco immenso dell'anima che arde d'amore per il suo Dio e che è nucleo generativo dal minimo della « centella » al massimo della « saeta », ove sia un prodotto dall'inganno del demonio, si spegnerebbe miseramente nelle volute astratte di « unos humos de propia estimación y pensar era mejor que los otros ». Con visibile contraddizione interna, già prima ipotizzabile nell'impossibile « paz interior », se venuta dall'*avversario* naturale del « sosiego » dell'anima (« cosa tan mala hacer tanto bien »).

L'acqua

Che l'elemento idrico sia predominante nel lessico metaforico di Teresa, non solo in questa ma in tutte le altre opere, è riscontrabile anche ad apertura di pagina, ad una lettura immediata. Ma è Teresa stessa che giustifica con una triplice motivazione la sua scelta fondata su una indubbia predilezione:

> Hagamos cuenta, para entenderlo mejor, que vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua. Que no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua; y es, como sé poco y el ingenio no ayuda y soy

> tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencia que otras cosas [...] (IV, 2, 2, 385). (302)

Evidentemente, per sua stessa dichiarazione, Teresa riconosce un carattere idrico alla diffusione dello spirito; curiosamente esaltando quello di contro alla natura pneumatica che gli è propria. Ma le giustificazioni investono tre ordini di problemi esistenziali che provengono dal temperamento stesso di Teresa. Il primo è il *poco saber*: e qui rinviamo la discussione ad apposito capitolo dove si parlerà delle « letras » e della loro incidenza sulla scrittura; il secondo è il limite dell'« ingenio », cioè dell'« entender », che abbiamo visto essere il nucleo fondamentale di questa scrittura, non solo come base oggettiva e limite di conoscenza in senso ampiamente gnoseologico quanto al rapporto con il *reale* (« hay más de lo que se entiende »); e soprattutto con riferimento particolare alla materia specialissima delle « cosas de espíritu » che sono proprie del trascendente e sono portatrici del mistero e dell'occulto operare di Dio, tanto più in quanto il processo mistico avviene in maniera squisitamente individuale e singolare (« la junta consigo [l'anima] sin entender aún aquí naide sino ellos dos » - VI, 4, 3, 414) (303). La terza ragione è di intima affezione (« soy tan amiga de este elemento ») e questo rivela un'adesione di francescana semplicità, una simpatia umanissima per le cose; vorremmo dire quella stessa « confianza » con le cose che Teresa ha nei confronti del divino e, nello stesso tempo, che vorrebbe insegnare e comunicare a tutti, proponendo un modello unitario ed universale che allea il cosmo e Dio, riconosciuto nel carattere creaturale che ne costituisce il fondamento e nell'omologazione dalla stessa *parola di Dio*. Nel libro del *Genesi*, per quanto riguarda l'uomo avviene questa precisa omologazione (« faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram » - 1, 26), che qui investe anche le cose, in quanto occasioni simboliche di rivelazione in senso analogico dei « secretos » di Dio e di tutta la realtà della vicenda cosmica. Ma ci preme soprattutto sottolineare quel rapporto con le cose di osservazione attenta e attiva, consapevole e appassionata (« he mirado con más advertencia que otras cosas ») di visibilità riaffermata con forza, sempre in vista dell'« entender » e di un approfondimento di conoscenza amorosa delle « cosas de Dios ».

---

(302) Cf. nota 184.

(303) « la unisce a sé, senza che a questo punto nessuna comprenda nulla, se non loro due soli ».

Tornando all'elemento « acqua », dividiamo la nostra analisi in tre direzioni: la costituzione di un sistema figurativo organico e di irradiazione idrica, quasi rappresentazione di un vero e proprio *acquedotto*; la utilizzazione sparsa della immagine per occasionali necessità figurali; la diffusività della metafora verbale idrica con induzione di significato. Per il primo tipo, vediamo il nucleo in I, 2, 1, 367 (« las mesmas aguas vivas de la vida, que es Dios »), dove Dio è per definizione flusso vitale e vivo ma specialmente materia della vita ed energia fecondatrice che la manifesta e la garantisce. Su questa base, in cui la figura riassume tutti i semi e li ostenta rispetto al referente, tutte le altre rappresentazioni in cui compare *acqua* portano *naturaliter* con sé questo primo impulso generativo e densificano attorno a sé una proliferazione di significati che solo più allargano lo spunto iniziale per diffusione semica. In I, 2, 2, 367 si riprende la figura con valore non più simbolico ma di metafora costruita per partecipazione, diciamo per somiglianza figurale; e la sovrapposizione è assai importante, perché è un esempio di metafora sulla metafora, cioè con doppia analogia. Dio, quindi, è per antonomasia fonte di vitalità e di bene e questa linfa amniotica è perenne scorrere di plasma da un « principio, que es Dios », come « virtud » alimentare, nutritiva, che si diffonde ovunque manifestandosi « in omni opera Domini » (*Dan* 3, 57). Il modello del divino, nella sua natura ontologica come nel suo agire, è elaborato sulla figura, consueta nella tradizione, della « fuente » e dell'« agua » come flusso vitale... ecc. Teresa riprende il motivo dell'immagine e somiglianza dell'uomo con Dio e l'operare dell'uomo come sintomo della purezza dell'anima e in sintonia con essa è manifestazione di una propria « virtud » o azione di bene che è a vantaggio dell'integrità morale:

> Ninguna cosa le aprovecha, y de aquí viene que todas las buenas obras que hiciere estando así en pecado mortal son de ningún fruto para alcanzar gloria; porque no procediendo de aquel principio, que es Dios de donde nuestra virtud es virtud, y apartándonos de Él, no puede ser agradable a sus ojos [...] (I, 2, 1, 367). (304)

Tentiamo di razionalizzare, con l'aiuto delle figure, il nesso

(304) « Nessuna cosa le è di profitto; e da qui deriva che tutte le opere buone che farà mentre si trova in peccato mortale non sono di nessun frutto per ottenere la salvezza. Non provenendo da Dio, che è il principio per cui ogni nostra virtù è virtù, e allontanandoci da Lui, non può essere gradito ai suoi occhi ».

strettissimo che vincola l'uomo al divino e alla sua dinamica naturale: l'anima riceve in Dio la propria origine, cioè innesta l'« árbol » di se stessa nell'acqua proficua della divina « fuente ». Da quell'acqua e in quell'acqua — origine dell'essere vitale e della vita — l'anima riceve quel modo di bene operare che è sua manifestazione organica e coerente, nonché frutto morale. E questo avviene sul modello del manifestarsi stesso del divino che nella sua « opera » — il creato — si rivela e quel creato è « cosa buona » di cui Dio stesso si compiace (*Gen* 1, 10 segg. « et vidit Deus quod esset bonus »). La figura opera qui due volte: prima di tutto, come figura analogica dell'essere e dell'operare di Dio nel quale si inserisce l'origine dell'uomo e della sua « virtud ». L'acqua è energia vitale per l'uomo che, a sua volta, nel suo bene operare attua quella stessa virtù e, in seconda analogia, la propria. E' difficile districarsi in questa giustapposizione che appare evidente e implicita nella rappresentatività della figura primaria. Ma Teresa riprende in I, 2, 2-3, 367-368 la sua immagine, forse per ribadire con maggiore chiarezza e per proseguire con una figura seconda nata e modellata sulla prima, ma più dettagliata sul piano iconico:

> Porque ansí como de una fuente muy clara lo son todos los arroyos que salen de ella, como un alma que está en gracia, que de aquí le viene ser sus obras tan agradables a los ojos de Dios y de los hombres, porque proceden de esta fuente de vida adonde el alma está como un árbol plantado en ella, que la frescura y fruto no tuviera si no le procediere de allí, que esto le sustenta y hace no secarse y que dé buen fruto; ansí el alma que por su culpa se aparta desta fuente y se planta en otra de muy negrísima agua y de muy mal olor, todo lo que corre de ella es la mesma desventura y suciedad. (305)

Molto direttamente si può vedere la tecnica di Teresa nella proliferazione delle metafore dal simbolo: l'acqua è simbolo dell'*essere vitale* di Dio e metafora dell'operare dell'uomo per mutuazione. Nella stessa figura analogia e sdoppiamento rive-

(305) « Ed è così come avviene per una fonte di acqua chiarissima che lo sono pure tutti i ruscelli che da essa traggono origine: come un'anima in grazia, che da essa vengono ad essere le sue opere assai gradite agli occhi di Dio e degli uomini, perché provengono da questa fonte di vita, dove l'anima è come un albero in essa piantato, che non avrebbe frescura e frutti se non le derivassero da lì; perché quella la sostenta e le impedisce di seccarsi per dare buoni frutti. Così l'anima che per sua colpa si allontana da questa fonte e si pianta in un'altra di acqua nerissima e molto puzzolente, tutto quello che da essa scorre è sventura e sporcizia ».

lano carenze di figure oppure impossibilità di varianti per ristrettezza analogica. Ma il nesso anima-uomo-Dio ne risulta comunque fortemente rilevato. La distinzione di base *Dios-fuente, alma-árbol* nella *fuente* è probabilmente dovuta a volontà di dissimilazione, ma viene abbondantemente superata. Infine, si coglie un'altra relazione figurale abbastanza inquietante ma anche ovvia, ove la dissimilazione interna sia promossa per semi opposti: non solo Dio è fonte e l'operare dell'uomo è buono se buona è la fonte di acqua-virtù a cui esso uomo attinge (a sua volta fonte, nel momento in cui diffonde bene attorno a sé = qui l'acqua è buona perché è la stessa che circola...); ma, all'estremo opposto, sulla scelta volontaria dell'anima (« por su culpa se aparta [...] y se planta en otra »), il demonio stesso, il male, è « fuente », ma « otra », « de muy negrísima agua y de muy mal olor ». Questo vuol dire che la figura ha un'ampia circolazione ed è da individuare nella sua precisa rappresentazione: punto di partenza, principio, origine di qualche cosa che da essa ha la sua ragion d'essere; acqua come conseguenza, cosa derivata che ha avuto origine. La figura, a questo punto, nella sua mutuazione *scritta,* dal contesto biblico, ha subito una evoluzione dinamica e polivalente, variando il corredo degli accidenti: e quell'acqua diventa « negrísima y de muy mal olor ». Teresa, d'altra parte, dà la chiave interpretativa con altra figura, allegorica: « lo que corre [...] la mesma desventura y suciedad ». Chi, poi, commette peccato mortale e persiste in quella condizione è identificabile — attraverso la comune figura — con il Male, il demonio stesso (« En fin, como adonde está plantado el árbol que es el demonio, ¿qué fruto puede dar? » - I, 2, 4, 368): « Así como decíamos de los que están en pecado mortal cuán negras y de mal olor son sus corrientes » - I, 2, 10, 369) (306); e anzi, la « comparación » si allarga a costituire un vero sistema figurale-allegorico: l'acqua stagnante e fetida finisce per perdere la prima delle sue proprietà, la mobilità, cioè la vitalità feconda, perché diventa fango paralizzante e vischioso come le sabbie mobili:

> [...] ansí acá [...] metidos siempre en la miseria de nuestra tierra, nunca el corriente saldrá del cieno de temores, de pusilanimidad y covardía [...] (307)

Il « cieno » è poltiglia di acqua impastata con terra e polvere

(306) « Infine, che frutto può dare, se l'albero è piantato dove è il demonio? ».

(307) « così qua, immersi sempre nella miseria della nostra terra, mai la corrente uscirà dal fango di timori, pusillanimità e codardia ».

e qui è proprio una massa plastica di improgressività anche dal punto di vista sintattico senza limite di proposizioni subordinate, coordinate in giustapposizione diffusa, con minime variazioni interne (ad esempio: condizionali, concessive, causali, dichiarative, ecc.). Il tutto in un impasto di materiale autobiografico, in cui critiche e obbiezioni, timori e ombre sono affastellati tutti insieme, forse per sbarazzarsene in un solo colpo... E sullo sfondo, come abbiamo già notato, la tramatura demoniaca della falsa umiltà: ognuno degli enunciati corrisponde certamente a reali inquietudini, ansiose domande di opportunità e di capacità ben in grado di trattenere Teresa in una condizione di inerzia e di sospensione di qualunque progetto. I dubbî sono realissimi, ma è anche vero che ognuno di essi è sintomo di viltà, di acquiescenza e di rispetto umano che finisce per offuscare la bellezza cristallina della scelta iniziale dell'opera come risposta della volontà alla « obediencia », da attuare con la piena disponibilità all'aiuto di Dio. L'organicità del sistema idraulico nella sua totale fenomenologia — dalla fonte di acqua viva alla palude della morte spirituale e della paralisi dell'azione — prevede dall'altro lato la delineazione di tutto un plesso di forze attive e in sé ricche di dinamiche propulsive e finalizzate al bene in intimo accordo e rotazione sull'asse del divino:

> [...] porque nuestro entendimiento y voluntad se hace más noble y aparejado para todo bien, tratando a vueltas de sí con Dios, y si nunca salimos de nuestro cieno de miserias [...] (*Ibidem*). (308)

Il rapporto tra l'anima e la fonte divina si chiarisce con la istituzione di un sistema idrico-solare per interna sovrapposizione di figure; e l'ambito simbolico-allegorico rivela una precisa dissimilazione: c'è differenza tra l'immobilità e la persistenza nell'unità figurale: l'uomo « fuente », in stato di grazia, di bene operare, è vitale se « árbol » piantato nella fonte di acqua limpida che è Dio; se piantato nelle acque scure del male, queste finiscono per saturarsi di terra e di morte paludosa e infetta. L'immobilità è segno di atonia spirituale o aggrovigliato rigurgitare di perturbanti interrogativi destinati a frenare o a spegnere il coraggioso intraprendere della *obra* —

---

(308) « perché il nostro intelletto e la nostra volontà diventano più nobili e pronti ad ogni bene, quando si rivolgono in un rapporto con Dio; ma se non sappiamo uscire mai dal fango della nostra miseria ».

pur nell'interno variare di situazioni (l'anima, p. es., *può* « apartarse » dalla fonte di acqua buona; anche la « negrísima agua » corre, pur arrestando il proprio corso nel fango della sterilità, ecc.). La persistenza è l'integrità della « fuente » di Dio nella sua natura propria di invariabilità perennemente disponibile nella sua potenzialità vitale di buone opere:

> Es de considerar aquí que la fuente y aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma, no pierde su resplandor y hermosura, que siempre está dentro de ella y cosa no puede quitar su hermosura (I, 2, 3, 368). (309)

La « fuente » diventa, quindi, un simbolo remoto e intangibile nella sua bellezza rarefatta e immacolata, collocato al centro dell'anima ed irradiante splendore senza tempo come sole nel firmamento di chiarità e di calore, senza mutazioni di energia ovunque diffusa, ove gli oggetti non siano celati ma si offrano al suo benefico operare. All'uomo solo è consentito sottrarsi alla luce per libera scelta sperimentale (« si [...] se pusiese un paño [...] »); ma è nel riconoscimento, invece, del giusto rapporto con la fonte, come principio di vita e di bene esterno all'anima, che si manifesta la vera umiltà:

> [...] mirando cómo cosa buena que hagamos no viene su principio de nosotros, sino de esta fuente adonde está plantado este árbol de nuestras almas y de este sol que da calor a nuestras obras [...] en haciendo alguna cosa buena u viéndola hacer, acudía a su principio y entendía como sin esta ayuda no podíamos nada; y de aquí le procedia ir luego a alabar a Dios y lo más ordinario no se acordar de sí en cosa buena que hiciese (I, 2, 5, 368). (310)

E umiltà è oblio di sé nella lode a Dio. Ma dove più ampiamente si evidenzia nella sua complessa ramificazione iconica un vero sistema idraulico è in IV, 2, 2-3, 385-386. Teresa sta descrivendo i « gustos de Dios », distinguendoli dai « consuelos

---

(309) « Bisogna considerare qui che la fonte e quel sole splendente che sta nel centro dell'anima non perdono il loro splendore e bellezza, perché stanno sempre dentro di essa e nulla può togliere la loro bellezza ».

(310) « osservando che qualunque cosa buona noi facciamo non deriva il suo fondamento da noi, ma da questa fonte dove è piantato questo albero delle nostre anime e da questo sole che dà calore alle nostre opere [...] quando faceva qualche cosa buona oppure vedendola fare si volgeva al suo fondamento e capiva bene che senza questo aiuto non potevamo fare nulla; e da questo le veniva l'impulso di andare subito a lodare Dio e, molto comunemente, di non ricordarsi di sé in qualunque cosa buona che facesse ».

espirituales » più intimamente intrecciati con le passioni umane e in grado di produrre terribili scosse psicologiche ma anche fisiologici turbamenti e « movimientos esteriores », ecc. Da qui, « para entenderlo mejor », l'immagine proposta: « vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua ». La descrizione è asciutta e precisa:

> Estos dos pilones se hinchen de agua de diferentes maneras; el uno viene de más lejos por muchos arcaduces y artificio; el otro está hecho en el mesmo nacimiento del agua y vase hinchendo sin nengún ruido; y si es el manantial caudaloso, como este de que hablamos, después de henchido este pilón procede un gran arroyo; ni es menester artificio ni se acaba el edificio de los arcaduces, sino siempre está procediendo agua de allí.
>
> Es la diferencia que la que viene por arcaduces es — a mi parecer — los contentos que tengo dicho que se sacan con la meditación, porque los traemos con los pensamientos ayudándonos de las criaturas en la meditación y cansando el entendimiento; y como viene, en fin, con nuestras diligencias, hace ruido cuando ha de haver algun hinchimiento de provechos que hace en el alma, como queda dicho. (311)

Il sistema idraulico nelle sue due forme è semplicissimo e basato, da una parte, sulla distanza (« de más lejos ») e sulla complessità dell'artificio e degli « arcaduces ».. L'allusione allegorica è minima e rinviata, per ora, alla premessa (« como este de que hablamos »). Nel successivo paragrafo 4 vengono fornite le chiavi (« Es la diferencia [...] »): il sistema degli « arcaduces », cioè artificiale, è macchinoso e dilatato (« en fin »), perché implica intervento tecnico e sforzo personale (« se sacan », « los traemos », « ayudándonos », « y cansando ») cioè impegno per arrivare ad attingere l'acqua con una serie di strumenti opportuni: la « meditación », « los pensamientos », l'« entendimiento », cioè « nuestras diligencias » o attività estrattiva che sopperisce alla mancata spontaneità del flusso con conseguente

---

(311) « Questi due bacini si riempiono di acqua in differenti modi. In uno l'acqua viene da più lontano per mezzo di molti tubi e strumenti; l'altro si trova vicino alla sorgente stessa dell'acqua e si va riempiendo senza nessun rumore. Se la sorgente è abbondante, come questa di cui parliamo, dopo che si è riempito il bacino ne sgorga un grosso ruscello; non c'è bisogno di condutture o di strumenti, ma da lì viene l'acqua continuamente. Questa è la differenza. L'acqua che viene dalle condutture rappresenta, secondo me, i contenuti che ho detto che sgorgano dalla meditazione, perché li ricaviamo con i nostri pensieri, meditando sulle creature e affaticando l'intelletto. E siccome sono il frutto della nostra attività, fanno rumore, quando devono produrre nell'anima qualche arricchimento di frutti. Come ho detto ».

« ruido », probabilmente dovuto allo sgorgare impetuoso e fragoroso dell'acqua, dopo il lungo e travagliato percorso negli « arcaduces ». Ma soprattutto, il rumore è dovuto al fatto che l'acqua non proviene direttamente dalla fonte, bensì per vie mediate dell'acquedotto. Ciò che, invece, avviene nell'altro caso (« estotra fuente viene el agua de su mesmo nacimiento, que es Dios [...] »). L'immediato sopravvenire dell'acqua è anche sintomo della libertà del flusso idrico che scorre per se stesso, perché, invece di essere forzosamente indotto a passare nel complesso « edificio » di tubi e condotte, si muove in quanto portatore di se stesso e del proprio principio attivo fin dalla fonte (« que es Dios »). E' Dio stesso che è l'acqua nella sua ricchezza produttiva e nell'incremento perenne, qualità ontologica e sintomo di autonoma *voluntas:* « ansí como Su Majestad *quiere, cuando es servido* hacer alguna merced sobrenatural, produce [...] ». L'anima passivamente si riduce a fare da contenitore (« yo no sé hacia dónde ni cómo ») senza nemmeno rendersi conto, anche perché l'acqua rimane nel suo alveo naturale. Di qui la naturale e pacifica intimità dell'*esserci* dell'acqua nel *bacino* dell'anima (« grandísima paz y quietud y suavidad »), con minimo percorso o addirittura con un percorso che potremmo definire *fisiologico.* Con un accrescersi progressivo del flusso che colma l'anima e la irriga come un liquido nutritizio (« ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón ») fino a dilatarsi nel corpo; e qui, la figura consente la riaffermazione di un modello teologico molto importante, che ripropone l'immagine dello stretto collegamento tra l'anima e il corpo o dell'uomo con Dio (« que comienza de Dios y acaba en noscotros ») e dell'uomo totale, perché il beneficio delle linfe della grazia coinvolge l'uomo nella sua pienezza, in tutte le gamme della sua sensibilità nel segno della presenza metafisica che pervade anche « el hombre esterior »: « paz », « quietud », « suavidad », « contento », « deleite », « goza », « gusto y suavidad ». La saturazione sinonimica è ben una prova di questo godimento integrale. E il punto di partenza è nel profondo:

> [...] y no me parece que es cosa [...] que su nacimiento es del corazón, sino de otra parte aún más interior, como una cosa profunda. Pienso que deve ser el centro del alma [...] (*Ibidem,* par. 5). (312)

(312) « Non mi sembra che sia qualcosa [...] che nasce dal cuore, ma da una parte molto più interna, come da una cosa molto profonda. Penso che deve trattarsi del centro dell'anima ».

Così viene chiarita la qualità specifica della sensibilità nella sua natura metafisica e segreta quale si raccoglie e si attua nel « centro del alma ». Che è poi la « cámara del rey » o luogo centrale del « castillo », a sua volta sede della « fuente ». Ancora, nel par. 6, Teresa riprende l'immagine dell'« ensanchamiento » o dilatazione dell'anima nel profondo e sua occupazione totale dello spazio o coincidenza nella pienezza dei proprî limiti come effetto dello « hinchimiento » dell'« agua celestial »:

> [...] aquel ensanchamiento que ansí parece que como comienza a producir aquella agua celestial de este manantial que digo de lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior y produciendo unos bienes que no se pueden decir, ni aun el alma sabe entender qué es lo que se le da allí. (313)

> Ansí como se entiende claro un dilatamiento u ensanchamiento en alma, a manera de como si el agua que mana de una fuente no tuviese corriente, sino que la mesma fuente estuviese labrada de una cosa que mientra más agua manase más grande se hiciese el edificio [...] (IV, 3, 9, 390). (314)

Ciò che, crediamo, costituisce la ineffabilità di quella situazione nella semplice presa d'atto di un fenomeno inspiegabile è la realizzazione di un avvenimento prodigioso e insperato, cioè la collocazione dell'anima nel « castillo » e nel suo luogo più rigorosamente riservato al divino nel suo mistico operare e nel mistero della grazia incredibile, in piena corrispondenza di confini e di spazi per mezzo dell'acqua lustrale. Quasi una quadratura del cerchio, aggiustamento del perimetro alla circonferenza sullo stesso asse, essendo così raggiunto il massimo rapporto possibile tra il finito e l'infinito; nella qual cosa consiste la tensione più drammatica e sconvolgente dell'uomo (magica riproduzione cosciente del modello iniziale dell'integrata unità del feto con la madre?), con tutte le ansie e le paure dell'affacciarsi sgomento sul più segreto ideale (« que cierto veo secretos en nosotros mesmos que me train espantada muchas

(313) « quella dilatazione che sembra che, appena comincia a produrre quell'acqua celestiale da quella fonte di cui sto parlando, cioè dal profondo di noi stessi, si vada dilatando e ampliando tutto il nostro essere e generando dei beni ineffabili. La stessa anima non sa comprendere che cosa le stia succedendo in quel momento ».

(314) « Si capisce bene che si tratta di una dilatazione o ampliamento dell'anima; nello stesso modo che se l'acqua che sgorga da una fonte non avesse via d'uscita, anzi, la stessa fonte fosse così fatta che quanta più acqua facesse uscire tanto più grande diventasse il bacino che la contiene ».

veces; y ¡cuántas más deve haver! » « [...] en nosotros mesmos están grandes secretos que no entendemos. Digo tanto como nonada, para lo muy muy mucho que hay en Vos, que no porque no son muy grandes las grandezas que vemos, aun de lo que podemos alcanzar de vuestras obras » - par. 5, 386; « Aquí no están las potencias unidas [...] sino embevidas y mirando como espantadas qué es aquello » - 7, 386). Tutto questo avviene per totale iniziativa divina, come abbiamo visto. Teresa ribadisce questa posizione nel par. 10 (p. 387) a conferma della libera volontà di Dio nell'emissione della « fuente » e, in parallelo, della svalutazione delle pretese operative e sforzi di attivismo dell'uomo:

> [...] trabajaremos en balde, que como no se ha de traer esta agua por arcaduces como la pasada, si el manantial no la quiere producir, poco aprovecha que nos cansemos. Quiero decir que, aunque más meditación tengamos y aunque más nos estrujemos y tengamos lágrimas, no viene este agua por aquí; sólo se da a quien Dios quiere y cuando más descuidada está muchas veces el alma. (315)

La proclamazione di distacco e passività dell'anima (« descuidada », « suyas somos », « haga lo que quisiere de nosotras », « llévenos », « desasiere », « desasidos de todo ») è insistente e sembra premere a Teresa più di ogni altra cosa, almeno in questo momento. D'altra parte, quando il Signore vuole arricchire l'anima gli effetti sono intensissimi e sconvolgenti, come si afferma in VI, 5, 3, 417:

> No parece sino que aquel pilar de agua que dijimos [...] que con tanta suavidad y mansedumbre — digo sin ningún movimiento — se henchía. Aquí desató este gran Dios, que detiene los manantiales de las aguas y no deja salir la mar de sus términos, los manantiales por donde venía a este pilar de el agua, y con un ímpetu grande se levanta una ola tan poderosa que sube a lo alto esta navecica de nuestra alma. Y ansí como no puede una nave, ni es poderoso el piloto ni todos los que la goviernan, para que las olas, si vienen con furia, la dejen estar adonde quieren, muy menos puede lo interior del alma detenerse en donde quiere, ni hacer que sus sentidos ni potencias

(315) « lavoreremo per niente, perché, siccome quest'acqua non deve essere condotta per via di canali come la precedente, se la fonte non vuole produrla, ci stancheremo senza nessun vantaggio. Voglio dire che, anche se aumentiamo le nostre meditazioni e anche se ci sforziamo di più e se versiamo abbondanti lacrime, l'acqua da qui non viene per nessuna ragione; viene soltanto per coloro ai quali Dio vuole mandarla e quando l'anima è più distratta, spesso ».

> hagan más de lo que les tienen mandado, que lo esterior no se hace aquí caso de ello. (316)

Qui è sottolineata l'assoluta autonomia e il totale dominio del divino (« desató, detiene, no deja... ») apertamente definito quale garante del tutto, dell'equilibrio e dei rapporti, del finito e dell'infinito. In VII, 2, 7, 442 riprende il valore di nutrimento integrale dell'acqua — che è poi il tema centrale del sistema teresiano — per cui Dio è il tutto, e in quel tutto sono assicurate tutte le ragioni di vita, di libertà e di sussistenza, di verità e di salvezza per l'uomo. Dio si può rappresentare con quella formula che tanto attraeva Antonio Machado: « las mesmas aguas vivas de la vida » (cf. I, 2, 1, 367). L'elemento nutritivo dell'acqua si affina nell'intersezione con l'altra immagine di Dio come figura materna:

> ¡Oh, vida de mi vida y sustento que me sustentas!, y cosas de esta manera; porque de aquellos pechos divinos, adonde parece está Dios siempre sustentando el alma, salen unos rayos de leche que toda la gente del castillo conhorta, que parece quiere el Señor que gocen de alguna manera de lo mucho que goza el alma, y que de aquel río caudaloso, adonde se consumió esta fuentecita pequeña, salgan algunas veces algún golpe de aquel agua para sustentar los que en lo corporal han de servir a estos dos desposados (VII, 2, 7, 442). (317)

Nel « desposorio », con diverse figure incrociate, si qualifica come supporto unico e sufficiente Dio (si richiama sempre al motivo nucleare di Dio « qui facit mirabilia solus »); mentre Teresa sembra risolvere molte altre situazioni mistiche con l'aiuto della immagine dell'acqua: nel par. 8 le sensazioni dell'im-

---

(316) « non sembra altro che quel bacino d'acqua che dicevamo prima [...] che con tanta soavità e piacevolezza — dico senza nessun movimento — si riempiva. Qui, questo gran Dio, che ritiene le sorgenti delle acque e non permette al mare di uscire dai suoi confini, dischiude le fonti per le quali l'acqua veniva a questo bacino; e con un impeto immenso si solleva un'onda così potente che porta in alto la navicella della nostra anima. E come non può una nave, né è possibile al timoniere né a tutti coloro che la guidano, fare in modo che le onde, quando si avventano furiosamente, la lascino stare dove essi vogliono, molto meno può trattenersi l'interno dell'anima dove vuole, né fare in modo che i sensi e le potenze facciano qualche cosa di diverso da quello che è stato loro ordinato, perché dell'esteriore nessuno qui si preoccupa ».

(317) « Oh, vita della mia vita! Oh sostegno che mi sostieni! ed altre simili. Da quelle divine mammelle, dove sembra che Dio stia sempre a sostentare l'anima, escono degli spruzzi di latte che confortano tutta la gente del castello. Come se Dio volesse che godano in qualche modo del grande godimento dell'anima, e che dal fiume immenso, dove si è perduta questa piccola fontanella, esca a volte qualche zampillo di quell'acqua per sostentare coloro che devono servire nel corporale i due sposi ».

provvisa venuta del « golpe de agua » vengono paragonate ad un bagno improvviso:

> Y así como sentiría este agua una persona que está descuidada, si la bañasen de presto en ella, y no lo podía dejar de sentìr, de la mesma manera, y aun con más certidumbre, se entienden estas operaciones que digo. Porque ansí como no nos podría venir un gran golpe de agua si no tuviese principio [...]. (318)

Ne emerge un carattere preciso (« aun con más certidumbre ») dell'avvenimento spirituale, proprio con il sostegno sperimentale della figura: la fisicità dell'acqua, il suo effettivo consistere nella necessità inevadibile degli effetti, l'immediatezza di quegli stessi effetti nella pur imprevedibile repentinità sono tutte certezze sperimentali, che testimoniano il carattere di assoluta intrinsecità con l'anima delle « operaciones » del divino nella « mesma manera » e con la stessa penetrante concretezza sensoriale. Anche in IV, 3, 8, 389 Teresa ricupera l'immagine del sistema idraulico (nel rapporto iconico *fuente-pila-río* per *arcaduces* o per immissione diretta, come qui). Si parla della « oración de recogimiento » come fase iniziale (« manantial ») per raggiungere alla « oración de quietud » o dei « gustos de Dios » e nella quale opera l'umano nel suo « cansancio » delle forze impegnate, cioè la « meditación » e la « obra del entendimiento », nella specialissima condizione di attività e di sospensione *ad nutum Domini* a contatto con la « fuente manantial que no viene por arcaduces ». Fuori del sistema suaccennato, però, l'acqua rappresenta sempre per Teresa la possibilità immaginifica più immediata e frequente e alla quale ricorre con sicurezza quando vuole far comprendere alle sue lettrici le più delicate situazioni, anche fisiologiche, come in IV, 1, 10, 384:

> Escriviendo esto estoy considerando lo que pasa en mi cabeza del gran ruido de ella [...]. No parece sino que me están en ella muchos ríos caudalosos y por otra parte que estas aguas se despeñan, nuchos pajarillos y silbos, y no en los oídos, sino en lo superior de la cabeza, adonde dicen que está lo superior del alma [...]. (319)

In VI, 7, 2, 423 il « río caudaloso » indica il flusso copioso

---

(318) « E nello stesso modo in cui si accorgerebbe di quest'acqua una persona che sia distratta e la bagnassero all'improvviso; e non potrebbe non avvertirla, nello stesso modo, e con ancora maggiore certezza, si avvertirebbero queste operazioni che dico. Nello stesso modo in cui potrebbe sgorgare un gran getto d'acqua senza un principio ».

(319) Cf. nota 176.

delle « grandes [...] mercedes » divine; in VII, 2, 6, 441 l'unione strettissima dell'anima con Dio è rappresentata con l'immagine dell'acqua che cade nel fiume e si perde totalmente in esso:

> Acá es como si cayendo agua del cielo en un rio u fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río u lo que cayó del cielo [...]. (320)

Dio e l'anima costituiscono una unità profonda che non risente del diverso processo di fusione, dato che sono connaturali già prima — come appunto l'acqua del cielo del fiume del mare — i due elementi che confluiranno nell'« unión »; il che costituisce una affermazione importante, come di un destino naturale per il quale l'anima tende a Dio per se stessa e come necessità intrinseca. In VI, 6, 9, 421 troviamo una rappresentazione iconica complessa quasi pronta a disporsi in maniera di sistema, a integrazione allegorica della metafora: si sta parlando delle « lágrimas » come segno discriminante di verità o di inganno del demonio (che col flusso di pianto impedisce la concentrazione della preghiera) o anche semplice manifestazione sentimentale di debole complessione. Teresa ammonisce quanto al giusto valore da attribuire ad esse:

> No pensemos que está todo hecho en llorando mucho, sino que echemos mano del obrar mucho y de las virtudes — que son las que nos han de hacer al caso — y las lágrimas vénganse cuando Dios las enviare, no haciendo nosotras diligencias para traerlas. Éstas dejarán esta tierra seca, regada, y son gran ayuda para dar fruto; mientra menos caso hiciéremos de ellas, más, porque es agua que cai del cielo. La que sacamos cansándonos en cavar para sacarle, no tiene que ver con ésta, que muchas veces cavaremos y quedaremos molidas, y no hallaremos ni un charco de agua, cuánto más pozo manantial. (321)

Sullo sfondo si coglie ancora una volta l'osservazione diretta

---

(320) « Qui è come se cadesse dell'acqua dal cielo in un fiume o in una fonte, che nessuno potrà più separare né distinguere quale sia l'acqua del fiume o quella che cade dal cielo ».

(321) « Non pensiamo di aver fatto tutto perché versiamo molte lacrime — semmai, diamoci da fare per compiere molte opere e per attuare le virtù, che sono quelle che devono fare al caso nostro — e le lacrime vengano quando Dio ce le mandi, senza che noi ci preoccupiamo per farle venire. Queste irrigheranno questa terra secca e saranno di grande utilità per aiutarla a dare frutti; e se ce ne preoccuperemo poco lo faranno ancora meglio, perché è acqua che viene dal cielo. Quella che facciamo sgorgare scavando il terreno per trovarla, non ha nulla a che vedere con questa. Molte volte, anzi, scaveremo e ci stancheremo a morte senza trovare neppure una pozzanghera di acqua, tanto meno un pozzo di sorgente ».

di una scena di genere, di chi scava l'arida terra castigliana per cercarvi acqua per la sete di uomini e campi...

In altri casi, la « comparación » ha minima estensione e una funzione semplicemente indicativa, come in VI, 11, 6, 436, dove i pur rilevanti patimenti che l'anima deve subire quando entra nelle *moradas séptimas* per purificarsi sono tuttavia relativi « como sería una gota de agua en la mar »; oppure in VII, 3, 13, 446 il richiamo assume un valore simbolico, anche in riferimento ad una citazione biblica:

> Aquí se dan las aguas a esta cierva que va herida, en abundancia [...],

tra gli effetti della venuta dell'anima a Dio (322).

In questa analisi dei testi sui ruoli figurali dell'elemento *acqua*, ci resta solo da considerare una serie di occorrenze legate alla presenza del lessema «embebido», come portatore paradigmatico del campo semantico « húmedo » in aree diverse. Si tratta di un campo semantico fortemente sinonimico (cf. anche « empapado », « engolfado », ecc.) con diversi significati indotti, come vedremo. In I, 2, 12, 370 il riferimento alle anime minacciate dal demonio nelle *moradas primeras* con maggiore intensità di quanto non avvenga per quelle più vicine a « donde está el rey », a « camino » inoltrato:

> [...] aquí, como aun se están embevidas en el mundo y engolfadas en sus contentos y desvanecidas en sus honras y pretensiones, no tienen la fuerza los vasallos del alma — que son los sentidos y potencias que Dios les dio de su natural — y fácilmente estas almas son vencidas, aunque anden con deseos de no ofender a Dios y hagan buenas obras. (323)

Il campo semantico si qualifica sostanzialmente attorno ad una serie sinonimica di positivi e negativi ("assorto", "distratto", "immerso", "stravolto", "stordito", "incantato", "alienato", ecc.) a seconda della situazione e motivati sulla base di indici di comportamento. Qui, ad es., troviamo: « *embebidas* en el mundo [...] *engolfadas* en sus contentos [...] *desvanecidas* en sus honras y pretensiones, *no tienen la fuerza* [...] son *vencidas* »:

---

(322) « Qui viene data l'acqua a questa cerva ferita, e in grande abbondanza ».

(323) « qui, siccome sono ancora impregnate del mondo e immerse nei loro piaceri e smarrite nei loro onori e ambizioni, non hanno la forza i vassalli dell'anima — che sono i sensi e le potenze dati da Dio all'essere — e facilmente queste anime sono vinte, benché vivano con il desiderio di non offendere Dio e compiano buone opere ».

la serie di aggettivi-participî è di negativi e il tono lo dànno sia « desvanecidas » sia « vencidas »; nello stesso tempo, « embevidas » ("imbevute", "impregnate") rende il « mundo » come qualcosa di liquido e così « engolfadas » ("ingolfate", "assorbite") ugualmente proietta i « contentos » in un ambito di immersione, di incagliamento, di saturazione totale quasi per asfissia, che toglie il respiro e trattiene bloccati in pericolosi fondali. Lo stesso in I, 2, 14, 370:

> un alma [...] está tan metida en cosas del mundo y tan empapada en la hacienda y honra u negocios [...] que aunque en hecho de verdad se querría ver y gozar de su hermosura, no le dejan ni parece que puede descabullirse de tantos impedimentos. (324)

Anche qua l'anima viene identificata in una situazione di sprofondamento che travolge, di immersione in un universo liquido vischioso che inzuppa e infradicia fino a impedire i movimenti, come di una spugna permeata di acqua, ancora una volta in senso negativo: *mundo, sus contentos, honras, pretensiones, cosas del mundo, hacienda, honra, negocios* costituiscono un cosmo acqueo infido come se popolato da sirene, rischiosi anfratti o crepacci del profondo che si tendono come lacci oscuri e inquietanti (« descabullirse »). Al lato opposto di questo orizzonte basso e sommerso, Teresa colloca due tipi di direzioni dell'anima: l'« and*ar* con deseos de no ofender a Dios y hac*er* buenas obras », cioè in negativo e passivo verso Dio e in attivo il positivo delle « buenas obras » per la direzione etica; per quella estetico-contemplativa e sensitiva il rimanere nello spazio recintato della propria interiorità, del « ver » e del « gozar » della propria « hermosura ». Ne deriva una figura dell'anima distratta e aggravata in e a causa di un elemento ostile che non solo ostacola l'autonomia delle mosse e dei « deseos », ma anche il possesso di sé e la pienezza del godimento.

In IV, 2, 6, 386, a proposito dell'« ensanchamiento » dell'anima e della benefica partecipazione di tutto l'essere della fragrante immediatezza di contatti con il divino — e già il punto di partenza della figura è l'« agua celestial » del « manantial » che è Dio — Teresa nota che le « potencias », cioè i « sentidos » che Dio ha posto nel « natural » dell'uomo, «no están [...] uni-

(324) « un'anima [...] è così coinvolta nelle cose del mondo e così impregnata di beni e onori e affari [...] che, sebbene per dire il vero vorrebbe vedere e godere la loro bellezza, non glielo consentono né si vede il modo in cui possa divincolarsi da tanti impedimenti ».

das [...] sino embevidas y mirando como espantadas qué es aquello » (325). Qui evidentemente, le « aguas celestiales » portano con sé direttamente nell'« hondón interior » un elemento positivo che ha perso le connotazioni e i semi della pericolosità, del peso, della vischiosità, dell'impedimento, ecc. e introducono, invece, oltre alla « grandísima paz y quietud y suavidad » (par. 4) uno stato di interezza, di salutare compattezza, di dilatazione del nesso anima-corpo nella piena occupazione degli spazi di cui abbiamo già parlato. Anche se, proprio questa pienezza — non necessariamente « potencias unidas » — non è esente da stupore o timorosa meraviglia di fronte ad un avvenimento mai prima conosciuto. In IV, 3, 4, 388, a proposito delle « mercedes » che Dio fa liberamente nell'intimo dell'anima già profondamente attivata dal « pensamiento » e dalla « meditación », Teresa insiste su questo carattere di assoluta autonomia del divino operare e sulla necessità, per l'anima stessa, di collocarsi in una situazione di attesa e di attenzione conoscitiva:

> Y es dispusición para poder escuchar, como se aconseja en algunos libros, que procuren no discurrir, sino estarse atentos a ver qué obra el Señor en el alma; que si Su Majestad no ha comenzado a embevernos, no puedo acabar de entender cómo se pueda detener el pensamiento de manera que no haga más daño que provecho [...]. (326)

Il punto nodale di questa situazione è la condizione di immobilità dell'anima (« *no discurrir* sino *estarse atentos a ver; detener el pensamiento* ») in accordo silenzioso di sensibile sintonia (« escuchar », « ver ») con l'operare del divino; l'attivo « embevernos » rende passivo e inerte l'assorbimento da parte dell'anima della linfa di grazie, sospese le attività specifiche speculative e affinate e sorvegliate quelle sensoriali in un atteggiamento di asciutta quiete interiore (« no será malo procurar no obrar con el entendimiento », « no puedo persuadirme a industrias humanas en cosas que parece puso Su Majestad límite y la quiso dejar para sí » - *Ibidem*, 5, 389). Naturalmente, tutto questo stato di immota disponibilità è condizionato alla percezione del nostro muto appello da parte di Dio (« cuando

(325) « non sono unite ma assorbite e intente a guardare con stupore che cosa sia quello ».

(326) « Ed è la disposizione per poter ascoltare, come è consigliato in alcuni libri, in modo che cerchino di non distrarsi, ma di stare attenti a vedere che cosa opera il Signore nell'anima. Poiché, se Sua Maestà non ha cominciato ad assorbire la nostra attenzione, non posso capire come possa frenarsi il pensiero in modo che sia più utile che dannoso ».

por sus secretos caminos parece que entendemos que nos oye, entonces es bien callar »); in caso contrario è necessaria una attività di ricerca (« Mas si este Rey aun no entendemos que nos ha oído ni nos ve, no nos hemos de estar bovo, que lo queda harto el alma cuando ha procurado esto »). La descrizione delle mosse dell'anima è come sempre finissima e fondata su una conoscenza attentissima e sperimentale del rapporto con il divino. Per quanto ci concerne, rileviamo che Teresa colloca l'attività dell'anima in una posizione di sensibilissima vigilanza su se stessa: l'anima deve ricercare Dio (« pedir como pobres necesitados delante de un grande y rico emperador »), cioè esporsi per aprire un contatto, ma subito dopo rimanere in attesa (« luego bajar los ojos y esperar con humildad ») della risposta, perché a Dio soltanto è consentito l'« obrar » (« que Él sabe lo que nos cumple »). Quindi attività e inerzia, ricerca e ascolto, coraggio e umiltà: uno stato di intermedio equilibrio tra forze opposte e fortemente polarizzate che, indubbiamente, lasciano l'anima in una temperie di delicatissime operazioni interne che non possono non affaticare e consumare le energie. E qui viene il punto che ci interessa:

> [...] y queda mucho más seca y por ventura más inquieta la imaginación con la fuerza que ha hecho a no pensar nada: (327)

dove si vede come l'impulso frenante dell'anima e della mente su se stessa la renda arida e insieme la sconvolga per la perdita e consumo di liquide sostanze vitali. La specificità delle *Moradas cuartas,* del resto, si qualifica attorno all'equilibrio dell'anima basato sulla volontà di Dio e sulla relazione stretta di quella con la volontà dell'uomo; e in quel concerto si deve saper bilanciare l'attività delle « potencias » con l'attesa di un cenno divino che detta attività renda in qualche modo inutile per sua iniziativa che la sostituisce:

> [...] sin ninguna fuerza ni ruido procure atajar el discurrir del entendimiento, mas no el suspenderle, ni el pensamiento; sino que es bien que se acuerde que está delante de Dios y quién es este Dios. Si lo mesmo que siente en sí le embeviere, enhorabuena; mas no procure entender lo que es, porque es dado a la voluntad; déjela gozar sin ninguna industria más de algunas palabras amorosas, que aunque no procuremos aquí estar

(327) « e resta molto più arida e forse più inquieta l'immaginazione con lo sforzo che ha fatto per non pensare a niente ».

> sin pensar nada, se está muchas veces, aunque muy breve tiempo (IV, 3, 8, 389). (328)

Deve essere una posizione elastica tra il freno e la sospensione delle facoltà, dell'« entendimiento » e del « pensamiento », con la coscienza viva e presente della necessità ontologica di Dio e della condizione dell'anima tutta concentrata nella propria *voluntas* come unità interiore di una risposta di amorosa contemplazione. Tutto questo ruota sul perno della libera volontà di Dio presente nella fonte dell'anima, in essa pullulante come forza che converte dall'interno la sensibilità e orienta nella verità lo stesso intelletto e il pensiero. Questo modo di essere di complessa fenomenologia Teresa lo chiama « oración de quietud » e « sueño espiritual » (VI, 3, 10, 411); e soprattutto « éstasi » o momento in cui l'anima è totalmente assorbita dal divino e nel divino fino a perdere la coscienza di tutto ciò che la circonda nella *sufficiente* integrazione di Dio. Il quale, poi, può anche volere che essa ricuperi quella tale percezione dello spazio o « aposento » del « castillo » in cui le « grandezas » sono rappresentate e oggetto della visione:

> [...] cuando está ansí el alma en éstasi no deve siempre el Señor querer que vea estos secretos, porque está tan embevida en gozarle que le basta tan gran bien, algunas veces gusta que se desembeva y de presto vea lo que está en aquel aposento; y ansí queda después que torna en sí, con aquel representársele las grandezas que vio; mas no puede decir nenguna, ni llega su natural a más de lo que sobrenatural ha querido Dios que vea (VI, 4, 8, 415). (329)

Nel par. successivo, Teresa definisce esattamente la natura dell'« embebimiento », sulla base della distinzione tra « visión ima-

(328) « senza violenza e senza rumore cerchi di vincolare il discorrere dell'intelletto, ma senza sospenderlo, e neppure il pensiero. Piuttosto è bene ricordarsi che si è davanti a Dio e di che cosa sia questo Dio. Se quello che sente in sé assorbisse l'intelletto, alla buonora! ma non cerchi di intendere di che si tratta, perché è concesso solo alla volontà. Si lasci che quella goda senza ricorrere ad alcuna industria, se non a qualche parola amorosa, perché, anche se non cerchiamo di restare lì senza pensare a nulla, a volte ci restiamo, anche se per poco tempo ».

(329) « quando l'anima sta in estasi non deve sempre il Signore volere che veda questi segreti, perché è così assorta nel goderlo che le basta un bene così grande. A volte si compiace che si ridesti e veda rapidamente ciò che si trova in quella sala; e così rimane dopo che torna in sé, con quel rappresentarsele le grandezze viste: ma non ne può dire neanche una, né il suo essere riesce ad andare più in là di ciò che di soprannaturale Dio ha voluto che veda ».

ginaria » e « visión intelectual », che è quella dei reali « secretos » soprannaturali rivelati da Dio nel contesto della verità degli « arrobamientos », che non siano dovuti a « flaqueza natural »... E la conquista è in qualche modo possibile ove « con alguna fuerza de espíritu » si riesca a vincere la « flaca complexión » e a « sobrepujar al natural y quedarse ansí embevidos [...] » (330), con passaggio, quindi, nell'elemento divino che opera una metamorfosi totale superata la barriera dei limiti naturali dello stesso organismo umano. L'« embebimiento », inoltre, rappresenta interamente la fase finale del « camino » o momento in cui l'anima, giunta nella « cámara del rey », incontra lo Sposo; ed è quella condizione di assoluta alienazione dell'anima stessa con travolgimento fisico e psichico:

> Mas acaece, aunque se quita, quedarse la voluntad tan embevida y el entendimiento tan enajenado, y durar ansí día y aun días, que parece no es capaz para entender en cosa que no sea para despertar la voluntad a amar, y ella se está harto despierta para esto y dormida para arrostrar a asirse a ninguna criatura (VI, 4, 14, 416). (331)

La metafora dell'« embebimiento » ci aiuta a comprendere lo stato di immobilità e di durata oltre i valori e i termini del tempo delle facoltà dell'anima (« voluntad » e « entendimiento ») immerse in una situazione di rigorosa unità e vincolo interno che non risponde precisamente se non all'appello del divino. L'« embebimiento » è uno stato di fluido sopore (« dormida », « despierta ») invalicabile se non dall'amore, che è frutto unico e coerente delle attività, appunto, di volontà ed intelletto strettamente avvinte a Dio e non disponibili per nessuna creatura.

« Embebido » ha qui un valore positivo-negativo, pari a « enajenado », di assorbimento e distrazione della coscienza di fronte a tutto ciò che è il mondo, per collocarsi assolutamente in asse con Dio. L'elemento *acqua* è quindi sempre denotante uno stato di immersione in una realtà totalmente assorbente, in distaccata integrazione quale l'unione dello Sposo con l'anima. In VI, 7, 13, 426, un monito di Teresa alle anime sulla

---

(330) « con qualche forza di spirito »; « debole costituzione »; « superare il naturale e rimanere così assorte ».

(331) « Ma accade, anche se l'estasi finisce, che la volontà rimanga così assorta e l'intelletto tanto fuori di sé, da durare così per giorni e giorni, così che sembra che non sia capace di intendere nulla se non di cose che servano a ridestare la volontà ad amare; ed essa è ben sveglia per questo, mentre è assopita se debba rivolgersi verso qualche creatura ».

quantità e durata dell'« embebimiento » acquista una singolare importanza: si tratta di un lungo brano che già abbiamo commentato qui (332); comunque Teresa mette in guardia da una possibile fase del « camino » che ha tutto il rischio di fissarsi in una staticità inerte (« gustar [...] gustos [...] gustando [...] ») in cui avviene una immersione (« no se embevan tanto ») in una materia assolutamente positiva in sé, perché dono di Dio, ma che nella durata sproporzionata alla misura della vita, da un lato e dall'esempio di Cristo e della Croce, dall'altro, trae il limite e il pericolo di risultare un « engaño ». Questione di tempo, dunque, e di durata della situazione (« si durase mucho tiempo »), ma anche di scelta del « gusto » di Cristo, che è partecipazione alla sua « pena » e perdita del nostro « gusto » proprio che, in quanto non è cosa comune nella « oración », può indurre in sospetto. Di qui che la metafora viene a rivelare una condizione negativa e l'« embebimiento » è appunto immersione nell'apparente « regalo » del sé, con apparente « contento » oblio reale del modello o « dechado » che è Cristo nella prospettiva vera dei « trabajos », della lunghezza della vita, delle intimità con « el buen Jesús » e la « sacratísima Madre »; e il « desembeberse » è lo spunto di un impegno di liberazione e di riemersione da un « gusto » deviante e di solitaria negatività. Anche in VII, 1, 9, 439 l'« embebimiento » è uno stato di ambiguità che si contrappone alla chiara visione della Trinità nella « divina compañía » ineffabile che occupa il più profondo dell'anima:

> Pareceros ha que, según esto, no andará en sí, sino tan embevida que no pueda entender en nada. Mucho más que antes, en todo lo que es servicio de Dios, y en faltando las ocupaciones, se queda con aquella agradable compañía; y si no falta a Dios el alma, jamás Él la faltará — a mi parecer — de darse a conocer tan conocidamente su presencia. Y tiene gran confianza que no la dejará Dios, pues la ha hecho esta merced, para que la pierda; y ansí se puede pensar, aunque no deja de andar con más cuidado que nunca, para no le desagradar en nada. (333)

---

(332) Cf. qui poco più indietro.

(333) « Vi sembrerà che, in base a questo, non sarà in sé, ma talmente assorta da non poter intendere nulla. Molto più di prima, in tutto quello che è servizio di Dio, e libera dalle occupazioni, rimane con quella piacevole compagnia. E se l'anima non vien meno a Dio, mai Egli mancherà — a mio parere — di far conoscere più pienamente la sua presenza. Ed ha grande fiducia che Dio non le permetterà, dato che le ha fatto questa grazia, di perderla. E così si può credere, nonostante non cessi di comportarsi con la maggiore attenzione possibile, per non offenderlo in nulla ».

Teresa previene una opinione delle sue lettrici a cui forse non è ben evidente la situazione dell'anima in tutta la sua realtà per il carattere stesso della scrittura, cioè di quella obliquità o prismaticità che sono proprie dell'analogia. Qui è lo spavento-stupore dell'anima e la visione che avviene nel centro dell'anima a complicare le cose; per di più si deve considerare che in quell'istante è consentito verificare la « diferencia » tra la vita ordinaria e la visione, per essere quest'ultima il luogo proprio dell'« entender » unico e autentico, ben lontano dall'« oír estas palabras y creerlas ». La fede di chi non ha visto e ha creduto per la sola testimonianza rappresenta il vertice massimo dell'esperienza del credente (cf. « beati qui non viderunt et crediderunt », *Giov* 20, 29); qui, nella visione, il passo è decisivo, perché la rivelazione è diretta ed immediata, in quanto Dio stesso attua il proprio « darse a conocer tan conocidamente su presencia » e il rapporto tra l'anima e Dio è strettissimo, in sintonia di volontà, essendo questa volta assunta l'iniziativa del distacco e della perdita da parte dell'anima; e propria di Dio, questa volta, la passività (« si no falta ») — almeno per ciò che concerne quel distacco! L'anima tutta rivolta a Dio (« servicio », « faltando las ocupaciones », « agradable compañía », « con más cuidado que nunca », « no le desagradar en nada ») sul vincolo della « confianza » e della propria volontà di essere con Lui realizza un modello perfetto di unità, di intima comprensione, di coerente rigore e concertazione: la « divina compañía », il « divino matrimonio ». Ebbene, in questa condizione la possibile convinzione o supposizione delle « hermanas », l'intrinsecità mirabile della « visión intelectual » può portare con sé un « embebimiento » del tutto negativo, diciamo un'immersione che travolge e colma l'anima di una linfa alienante che la spossessa di sé. L'acquisizione di Dio può significare perdita di sé? Su questo interrogativo ruota implicita la risposta di Teresa; a noi interessa rilevare l'antitesi tra l'« andar en sí » e l'« embevida » con conseguente « no poder entender en nada » e con la constatazione negativa come se l'immersione nel nucleo profondo dell'anima in Dio significasse indicativamente lo smarrimento della coscienza. Lo stretto vincolo, come abbiamo visto, è effettivo; ma poi Teresa spiegherà che l'« andar con más cuidado » per rimanere avvinta a Dio non impedisce, anzi davvero consente nel migliore dei modi possibili, di essere in sintonia con tutti gli altri... Saranno le « obras » il mezzo più visibile e certo a confermare la vicinanza a Dio e alle anime di chi ha davvero realizzato l'arduo « camino » dell'esperienza mistica.

GAETANO CHIAPPINI

L'EUTANASIA

Status quaestionis

1. *Accezione del termine*

Parlando di eutanasia si deve anzitutto determinare l'impiego del termine.

Etimologicamente la parola significa « morte dolce », senza sofferenze atroci. Istintivamente viene da pensare alla morte serena e solenne di persone venerande, cariche di anni, sullo stile dei patriarchi.

Oggi però non ci si riferisce più al significato originario del termine. Si parla talvolta di eutanasia a proposito degli interventi della medicina diretti a lenire o a togliere del tutto le sofferenze ai moribondi mediante la somministrazione di analgesici.

Più spesso invece se ne parla nel senso più stretto e cioè « con il significato di *procurare la morte* per pietà, allo scopo di eliminare radicalmente le ultime sofferenze o di evitare a bambini anormali, ai malati mentali o agli incurabili il prolungarsi di una vita infelice, forse per molti anni, che potrebbe imporre degli oneri troppo pesanti alle famiglie o alla società » (1).

Nella presente trattazione parliamo di eutanasia secondo quest'ultima accezione, intendendo « un'azione o un'omissione che di natura sua, o nelle sue intenzioni, procura la morte, allo scopo di eliminare ogni dolore » (2).

Parlando di « azione » o di « omissione » ci riferiamo sia all'eutanasia attiva (azione o commissione) sia all'eutanasia

---

(1) S. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'eutanasia,* 5 maggio 1980, par. II.

(2) *Ib.*

passiva (omissione). In quest'ultimo caso si tratta della mancata prestazione dei mezzi ordinari e doverosi per mantenere la vita.

La rinuncia a prolungare con sforzi inutili una vita che si va inesorabilmente spegnendo, per evitare equivoci, non va chiamata « eutanasia passiva ». In questo caso non si intende sopprimere in alcuna maniera la vita umana. Non vi è infatti alcun agente esterno personale, al di fuori dell'ordine naturale, che faccia subire la morte.

2. *Storia del problema*

E' un problema che si è andato agitando sempre più nel corso del nostro secolo.

Nel 1903 1000 medici americani chiesero l'eutanasia per malati di cancro inoperabili, per tubercolotici gravi, per i paralitici.

Progetti di legge furono presentati in America, in Inghilterra (l'ultimo del febbraio-marzo 1976), in Germania, e furono regolarmente respinti.

Tuttavia l'eutanasia fu praticata in grandi dimensioni durante l'ultima guerra mondiale: invalidi, pazzi, deficienti, rachitici, cronici, feriti di guerra finivano nelle camere a gas (3).

Si direbbe che ci si trova dinnanzi ad un problema tipico del nostro tempo. Nei secoli passati non si pensava neanche alla possibilità dell'eutanasia. Invano, ad esempio, si andrebbe a cercare una risposta su tale questione in San Tommaso di Aquino.

E tuttavia l'eutanasia costituiva un problema vivo anche nell'antichità classica e soprattutto nella Roma imperiale.

Platone († 347 a.C.), nel libro IX delle *Leggi*, ammette che ci si possa uccidere in particolari difficoltà o per evitare miseria e ignominia.

Petronio († 66 d.C.), per evitare le noie della vecchiaia, si svena in un banchetto in mezzo agli amici.

---

(3) Cf. G. PERICO, *Difendiamo la vita*, 1960, p. 465.

Valerio Massimo (I secolo d.C.) assicura che a Marsiglia si custodiva il veleno di stato col quale era permesso uccidersi.

Menandro e Strabone narrano che gli abitanti dell'isola di Ceos si avvelenavano a 60 anni per sfuggire ai malanni della vecchiaia e per non togliere ai giovani i mezzi della vita.

Tra i più famosi eutanasisti figura l'imperatore Diocleziano († 313 d.C.) il quale, trovandosi affetto da grave malattia, si avvelenò.

Dal tempo dei romani in poi non se ne parlò più fino ai nostri giorni. Ci troviamo di fronte ad un segno chiaro della civilizzazione portata dal cristianesimo.

Quando coll'illuminismo si è voluto porre le basi della vita morale individuale e sociale *etsi Deus non daretur,* quasi inevitabilmente si è riproposto il problema.

3. *Interventi del Magistero ecclesiastico*

Le prese di posizione da parte del Magistero su quest'argomento sono tutte relativamente recenti. Le principali sono le seguenti:

— la condanna da parte del S. Ufficio, 2 dicembre 1940;

— la risposta a tre quesiti posti dalla Società italiana di anestesiologia data da Pio XII il 24 febbraio 1957;

— la lettera del Segretario di Stato alla Federazione Internazionale delle associazioni mediche cattoliche (3 ottobre 1970);

— la Dichiarazione della S. Congregazione per la Dottrina della Fede (5 maggio 1980);

— allocuzione di Giovanni Paolo II ai partecipanti al 54° corso di aggiornamento culturale dei medici organizzato dall'Università cattolica (7 settembre 1984).

Anche alcuni Episcopati hanno pubblicato dichiarazioni in merito (4).

(4) Cf. Lettera pastorale dell'episcopato tedesco: *Il diritto dell'uomo alla vita e l'eutanasia,* in *Osservatore Romano,* 30 luglio 1975; e *Déclaration des Evêques sur l'euthanasie* dell'episcopato francese, in LA DOCUMENTATION CATHOLIQUE, 5 janvier 1975.

4. Divideremo la trattazione sull'eutanasia in cinque punti:

— il problema dell'eutanasia non è accademico, ma reale;

— il problema dell'eutanasia si pone oggi in maniera drammatica;

— il problema può essere risolto solo ponendosi di fronte alla verità intera dell'uomo e della vita;

— i principi morali da tenere presenti;

— l'assistenza al malato e i mezzi sproporzionati o straordinari.

I - Attualità del problema

Il problema dell'eutanasia è, purtroppo, reale. Non si tratta di risolvere solo una questione accademica.

In Italia, nel novembre scorso, il deputato socialista Loris Fortuna, già noto per aver legato il proprio nome all'introduzione del divorzio e dell'aborto, ha annunciato in una conferenza stampa che sta preparando una proposta di legge per legalizzare l'eutanasia.

Non si è trattato di un fulmine a ciel sereno o di una sortita solitaria, perché all'inizio di settembre i mezzi di comunicazione sociale gli avevano preparato il trampolino di lancio dando grande ed insistente risalto ad un convegno di medici tenutosi a Nizza, al termine del quale si sottoscrisse un « Manifesto » per « rispondere alla domanda di una migliore qualità dell'ultimo periodo della vita e di una morte con la prevenzione della sofferenza e la salvaguardia della dignità » (5).

Sempre nel medesimo « Manifesto » vi si legge che i medici sottoscriventi hanno dichiarato « di essere stati portati nel corso della loro carriera ad aiutare dei malati in fase terminale a concludere la loro vita nelle condizioni meno cattive possibili, e questo con la convinzione di aver compiuto la loro missione; si dichiarano pronti ad affrontare con i loro malati, e su loro richiesta, il problema della loro morte, e di riflettere

(5) Cf. *Avvenire*, 3 settembre 1984, pag. 3.

con loro sul mezzo per una fine il più possibile priva di sofferenza e di angoscia » (6).

Meno eco invece ebbe il Convegno della federazione mondiale dei medici che rispettano la vita conclusosi ad Ostenda (Belgio) il 7 ottobre. Nel documento conclusivo dei lavori vi si legge che la vita umana deve essere considerata « sacra », « dal momento della fecondazione fino a quello della morte naturale » (7).

E' importante sottolineare il significato di « sacro »: con esso si intende riferirsi a qualche cosa che è sottratto al dominio degli uomini poiché appartiene solo a Dio. Analogamente il termine viene riferito ad altre realtà, ma sempre per sottolineare la loro inviolabilità.

La dichiarazione di Ostenda afferma anche che « non è mai lecito por fine alla vita di un paziente qualunque sia la sua età o il male di cui soffre » (8).

Nel documento viene lanciata una freccia anche contro la fecondazione artificiale: « Crediamo che la fecondazione extracorporea, poiché implica inevitabilmente una sperimentazione e una deliberata selezione sugli esseri umani più giovani, sia di fatto inaccettabile » (9). Detto per inciso, durante il dibattito su quest'ultima affermazione un delegato aveva chiesto di temperare l'inaccettabilità con un « al momento », dicendo che oggi è inaccettabile, ma senza escludere che un domani la ricerca scientifica faccia progressi tali da rendere non più sperimentali, ma ben conosciuti e sicuri, certi metodi. Questo intervento non è stato gradito dalla maggioranza (10).

Nonostante questa autorevole dichiarazione, si continua tuttavia a parlare sempre più di eutanasia non solo nei circoli scientifici, ma anche tra la gente. Sembra essere diventato l'argomento morale del giorno insieme a quello dell'inseminazione artificiale extra-corporea.

Quello dunque che si diceva durante le discussioni sul divorzio, e cioè che avrebbe aperto la strada all'aborto, e i di-

(6) *Ib.*

(7) Cf. *Avvenire*, 9 ottobre 1984, pag. 8.

(8) *Ib.*

(9) *Ib.*

(10) *Ib.*

fensori del divorzio lo negavano dicendo che si trattava di questioni diverse; quello poi che si disse sulla legalizzazione dell'aborto, e cioè che avrebbe aperto la porta all'eutanasia, e i difensori dell'aborto lo negarono, si sta puntualmente verificando. Non si può non concludere con Giobbe: « quod verebar, accidit » (3, 25). Una eventuale legalizzazione dell'eutanasia non potrà che farci attendere con trepidazione se non avverrà qualcosa di nuovo, la sua esecuzione sulla vita dei più indifesi, degli economicamente inutili, dei cosiddetti infelici perché handicappati, e in conclusione di ogni uomo e della società stessa!

II - Il problema si pone oggi in maniera drammatica

A pochi giorni di distanza dal Convegno di Nizza si tenne a Roma il 54° Corso di aggiornamento culturale dei medici, organizzato dall'Università cattolica. I partecipanti furono ricevuti dal Papa Giovanni Paolo II, il quale nell'allocuzione loro rivolta, sottolineò con forza la maniera drammatica in cui si dibatte oggi il problema affermando: « Come già si è verificato per l'aborto, la condanna dell'eutanasia resta *inascoltata* ed *incomprensibile* per coloro che sono impregnati, talora anche inconsapevolmente, di una concezione della vita inconciliabile col messaggio cristiano, anzi con la stessa dignità della persona umana correttamente intesa » (11).

Sembra che il dibattito e il dialogo si vadano sempre più facendo tra sordi, così da concludere che « solo la luce della Rivelazione conduce la ragione ad accettare, nella sua integrità, principi anche naturalmente presagiti, ma non veduti, in un orizzonte puramente terrestre, in tutto il loro significato » (12).

Il Pontefice ha motivato il proprio pessimismo con le seguenti affermazioni: « Per averne una prova basta tenere presenti alcune delle caratteristiche negative più in voga nella cultura che astrae dalla trascendenza:

— l'abitudine di disporre a proprio arbitrio della vita umana al suo sorgere (13);

(11) Cf. *Osservatore Romano*, 7 settembre 1984.

(12) F. GIUNCHEDI, *L'eutanasia e l'arbitrio della ragione*, in *Rassegna di teologia* 1984, p. 520.

(13) Vi è un'allusione diretta alla fecondazione artificiale ed extra-corporea nonché alla manipolazione genetica.

— la tendenza ad apprezzare la vita personale solo nella misura in cui sia portatrice di ricchezze e di piaceri (14);

— la valutazione del benessere materiale e del piacere come beni supremi e, di conseguenza, il concetto di sofferenza come male assoluto da evitare a tutti i costi e con ogni mezzo (15);

— la concezione della morte come fine assurda di una vita che poteva dare ancora godimenti, o come liberazione da una vita ritenuta "priva di senso" perché destinata a continuare nel dolore (16).

Tutto ciò si accompagna in genere alla convinzione che l'uomo, prescindendo da Dio, è responsabile solo davanti a se stesso e alle leggi della società liberamente stabilite» (17).

Del resto nel clima di antropocentrismo chiuso (frutto dell'illuminismo radicale: « etsi Deus non daretur ») certi problemi morali si risolvono in fretta. Perché, ad esempio, il suicidio deve essere proibito? Chi può costringere un'altra persona a vivere, soprattutto nel caso in cui abbia assolto tutti i suoi obblighi verso la società? Si pensi, ad esempio, agli anziani, a coloro che vivono nella solitudine e nell'isolamento, a chi è malato, magari in maniera cronica! Chi dà alla società il potere di proibire e punire chi attenta alla propria vita? Non si tratta forse di un abuso, ci si chiede, o dell'appendice di una vecchia mentalità che stenta a morire, secondo la quale il signore (nobile, padrone, re, stato, ...) era considerato padrone o padre dei suoi sudditi?

Christian Barnard, pioniere dei trapianti di cuore, si è fatto portavoce di questa mentalità affermando a Nizza: « Prima c'era il tabù del sesso, ed è stato superato. La morte è il nuovo tabù? Cadrà anche questo! » (18).

Per questo modo di pensare, che si va dilatando sempre più, « la condanna dell'eutanasia resta inascoltata ed incomprensibile », sicché la discussione e la prospettiva di una sua probabile legalizzazione si pone in maniera drammatica.

---

(14) Si tratta della teoria e della prassi edonista.

(15) E' il principio dell'utilitarismo, secondo cui l'uomo non vale per quello che è, ma per quello che ha, fa e gode.

(16) Si tratta della concezione derivante dal materialismo pratico e teorico.

(17) Ci si trova di fronte ad un antropocentrismo assoluto. Inizialmente Dio è messo in periferia, poi viene di fatto estromesso.

(18) Cf. *Avvenire*, 3 settembre 1984, pag. 3.

III - La verità sul proprietario della vita umana

Il lato positivo della discussione, se lo si vuole cogliere, sta nel fatto che l'uomo è costretto a porsi le domande fondamentali sulla vita e sul suo significato.

Non si tratta qui di vedere, come nel divorzio, se la famiglia debba rimanere unita (verità espressa dal diritto naturale secondario) o se in qualche caso sia lecito l'aborto (dove ci si lascia, almeno in un primo momento, sopraffare dal falso motivo della pietà per il nascituro o per la madre) ma del problema di fondo riguardante la vita di ogni uomo. Qual è il suo senso? E, soprattutto, chi ne è il proprietario?

Il problema sulla liceità dell'eutanasia si riduce in ultima analisi a dirimere la questione sul vero proprietario della vita umana.

Se questi è Dio, allora essa è intoccabile.

Se è l'uomo, allora egli ne può fare quello che vuole.

Ebbene, appare sufficientemente chiaro che l'uomo non è proprietario della sua vita per due motivi.

Primo: perché *è stato messo al mondo*. Nessuno ci è venuto di propria iniziativa. A nessuno è stato preventivamente chiesto il permesso di dargli l'esistenza, né glielo si poteva chiedere.

Questo fa capire come dinnanzi al valore della vita, al senso dell'esistenza, l'uomo necessariamente sia costretto a mettersi in atteggiamento passivo e a concludere che la vita gli è stata data, concessa, regalata. E' un dono.

Questa verità, prima che un dato di fede, costituisce un dato di esperienza comune, universale. Nessun uomo, dotato del bene dell'intelletto, può negarla o non sperimentarla.

Riconosciuta questa passività, ci si può legittimamente chiedere: perché viene donata la vita? Qui allora la ragione umana deve bussare alla porta della fede, perché « solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo; (...) Cristo, proprio rivelando il mistero del Padre e del Suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione » (19). Non è invece necessario bus-

(19) *Gaudium et spes*, 22.

sare alla fede per capire che la vita è un dono che si riceve.

Tutt'al più si potrebbe concludere che il ricevere la vita, più che un dono, costituisce una condanna. Ma tale conclusione svanisce e non resiste di fronte all'amore che l'uomo ha istintivamente per la vita. Lo dimostra in maniera quanto mai chiara la paura del dolore e della morte, oltre che l'anelito all'immortalità anche del corpo, se fosse possibile.

Secondo: l'uomo non è il proprietario della vita, perché *non è padrone dell'esistenza.* Egli sa ed esperimenta che gli può essere tolta in qualsiasi momento, nonostante che la sua volontà e quella degli altri sia contraria.

La sua vita scorre nell'esistenza passando di istante in istante non per virtù propria, ma per virtù di Colui che per essenza è l'esistenza, cioè di Dio.

Se l'uomo passasse di istante in istante per virtù propria, mostrerebbe di avere in se stesso la ragione d'essere, la sorgente dell'essere, in una parola, di essere Dio. Ma questo non appare dalla comune osservazione ed esperienza. Appare invece che tutti ricevono la vita e dopo un certo lasso di tempo la lasciano. Evidentemente perché non si identificavano con la vita, con l'esistenza.

In ordine alla vita l'uomo necessariamente, per forza, deve riconoscere di « dipendere ». Come del resto implicitamente lo riconosce quando parla di bene e di male secondo i principi universali di tutte le coscienze; così come riconosce di dipendere quando si nutre, si veste, lavora, accetta la propria corporeità con la sua costituzione, e via dicendo.

Del resto la nativa ripugnanza e il rimorso della coscienza di fronte alla soppressione, alla morte violenta del prossimo (esperienze che invece non si avvertono quando si coglie un fiore dalla terra o quando si distrugge un frutto mangiandolo, o anche quando si sopprime una bestia per cibarsene o per difendersi) non mostrano che si sta facendo qualcosa di male, una sorta di furto, che si sta calpestando una zona altrui, il diritto di un altro, che in definitiva è il diritto di Dio?

Perciò dare la morte a se stessi o agli altri, anche sotto il pretesto della pietà come si invoca per l'eutanasia, significa misconoscere la verità su se stessi e rifiutare, in questo caso, ciò che implicitamente ed esplicitamente si ammette e si spe-

rimenta per tutto il resto della vita: la dipendenza da Dio, il riconoscimento della sua sovranità e del suo disegno d'amore.

L'illiceità morale dell'eutanasia, prima ancora che dalla fede, emerge dal riconoscimento della verità dell'essere dell'uomo.

IV - I principi morali a proposito dell'eutanasia

Risolto il problema del proprietario della vita umana, resta da trarne le dovute conseguenze.

Poiché appartiene a Dio in maniera esclusiva (mentre le realtà infraumane, che sono pure di Dio, sono state consegnate all'uomo perché ne usi come strumento), essa va considerata « sacra », appartenente a Dio, inviolabile, come del resto hanno dichiarato i medici ad Ostenda, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, e come da sempre ha insegnato la Chiesa. E' sufficiente ricordare la solenne affermazione di Giovanni XXIII: « La vita umana è sacra: fin dal suo affiorare impegna direttamente l'azione creatrice di Dio. Violando le sue leggi, si offende la sua divina Maestà, si degrada se stessi e l'umanità e si svigorisce altresì la stessa comunità di cui si è membri » (20).

Nel momento stesso in cui la vita umana viene violata, se ne menoma la dignità e finisce nell'ordine dei mezzi. Non è più nell'ordine dei fini, non è più il valore più grande dell'universo creato visibile. Le persone umane, infatti, sono le uniche realtà governate e volute da Dio per se stesse, mentre le realtà infraumane sono governate e volute in ordine ad esse (21). Dio infatti non ama la creatura semplicemente come l'artefice ama la sua opera d'arte, ma piuttosto come in una comunità di amici, come l'amico ama l'amico, volendo che ciò che costituisce la sua gloria e beatitudine costituisca anche la gloria e la beatitudine dell'uomo (22).

Degradata all'ordine dei mezzi, la persona umana fatalmen-

---

(20) *Mater et Magistra*, n. 205 (ed. Jannarone).

(21) Cf. S. TOMMASO, *Summa contra gentiles*, III, 112: « Substantiae intellectuales gubernantur propter se, alia vero propter ipsas... Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem propter ipsam ».

(22) Cf. S. TOMMASO, *2 Sent.*, d. 26, I, I, ad 2: « Deus non tantum diligit creaturam sicut artifex opus, sed etiam quadam amicabili societate, sicut amicus amicum, in quantum trahit eos in societatem suae fruitionis ut in hoc eorum sit gloria et beatitudo, quo Deus beatus est ».

te finisce nelle mani del più forte. Le conseguenze, soprattutto da parte di chi detiene il potere in maniera dispotica, sono facilmente intuibili.

Perciò ogni forma di eutanasia (di commissione o di omissione, attiva o passiva) costituisce una violazione ed una usurpazione del valore supremo del creato, e va catalogata nella categoria dell'omicidio o suicidio.

Con ciò appare chiaro che la volontà del paziente di morire non deve essere esaudita, poiché egli non è padrone della sua vita, non si appartiene. A parte la considerazione che se tale volontà è stata espressa quando non era malato, c'è da dubitare che l'abbia ancora. E se la esprime da malato è presumibile pensare che non si tratti di una volontà pienamente libera.

Ne segue anche che l'operatore medico che acconsente al desiderio del malato, coopera formalmente all'eutanasia ed è omicida.

Spesso si adduce il motivo della compassione. E in realtà certe sofferenze sono veramente strazianti non solo per chi le sopporta ma anche per chi assiste. Anche in questo caso, tuttavia, si deve ricordare che il buon governo non si basa solo sui sentimenti, ma principalmente sulla giusta gerarchia di valori.

Ciò costringe inevitabilmente il malato, i parenti, i medici e i paramedici a entrare nel mistero del dolore, connaturale alla vita umana dopo il peccato originale, e con esso nella verità più profonda dell'esistenza terrena.

La realtà del dolore, sempre penosa e ripugnante alla natura, contribuisce ad avvolgere in una particolare dignità la persona sofferente, che, proprio in questa esperienza, in modo singolarissimo avverte la propria dipendenza e si sente guidata dalla imperscrutabile provvidenza divina. Il mistero, il mai totalmente compreso, è in qualche modo un coefficiente indispensabile per indicare e misurare l'umana grandezza.

Sofferente per lo strappo iniziale dalla propria radice, l'uomo si trova nella possibilità di riconoscere in maniera quanto mai viva le conseguenze del peccato nella vita fisica e, per luce riflessa, nella vita sociale.

Vivendo poi il proprio dolore insieme con quello di Gesù Cristo ne scopre il valore redentivo, espiatorio e meritorio, e

con ciò viene restituito alla verità originale della sua vita presente, che ha valore non in ragione del godimento, ma del merito.

Non è da dimenticare infine il prezzo psicologico che l'eutanasia fa pagare: chi riuscirà a cancellare il tormento della coscienza consapevole di essersi macchiata di sangue? La memoria dei propri cari sarà sempre accompagnata dal sinistro ricordo della falsa compassione e, Dio non voglia, del tornaconto personale, dell'egoismo, dell'avidità incontenibile di ereditare i beni e di tutto ciò che l'umana fragilità può compiere!

Anche queste ultime considerazioni sono da tenere presenti quando si parla di eutanasia.

V - Fino a qual punto deve giungere l'assistenza sanitaria?

Ad un gruppo di medici che gli avevano posto la seguente domanda: « La soppressione del dolore e della coscienza per mezzo di narcotici è permessa dalla religione e dalla morale al medico e al paziente, anche nell'avvicinarsi della morte e se si prevede che l'uso dei narcotici abbrevierà la vita? », il Papa Pio XII rispose: « Se non esistono altri mezzi e se, nelle date circostanze, ciò non impedisce l'adempimento di altri doveri religiosi e morali: sì » (23).

Come ricorda la dichiarazione dell'ex S. Ufficio « in questo caso infatti è chiaro che la morte non è voluta o ricercata in alcun modo, benché se ne corra il rischio per una ragionevole causa: si intende semplicemente lenire il dolore in maniera efficace, usando allo scopo quegli analgesici di cui la medicina dispone » (24).

E' lecita l'anestesia, al solo scopo di evitare al malato una fine cosciente?

Risponde Pio XII: « Se il malato chiede insistentemente, nonostante non abbia voluto compiere i propri doveri (di cittadino e di cristiano), il medico può consentirvi senza rendersi colpevole di collaborazione formale alla colpa commessa. Que-

---

23) PIO XII, risposta a tre quesiti posti dalla Soc. it. di anestesiologia, 24 febbraio 1957.

(24) S. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'eutanasia*, 5 maggio 1980, par. III.

sta infatti non dipende dalla narcosi, ma dalla volontà disordinata del paziente.

Ma se il morente ha adempiuto a tutti i suoi obblighi, se precise indicazioni mediche suggeriscono l'anestesia, se nel fissare la dose non si supera la quantità permessa e se ne sia misurata quantità e durata, e vi sia il consenso del paziente, allora nulla si oppone.

(...) E se la somministrazione del narcotico accorciasse la durata della vita, bisognerà rinunciarvi?

Anzitutto, ogni forma di eutanasia diretta, cioè la somministrazione di narcotico per provocare e affrettare la morte, è illecita, perché allora si ha la pretesa di disporre direttamente della vita... Nell'ipotesi da voi considerata, si tratta unicamente di evitare al paziente dolori insopportabili, per esempio, nel caso di cancri inoperabili o di malattie inguaribili.

Se tra la narcosi e l'abbreviamento della vita non esiste nessun nesso causale diretto, è lecita. Bisognerà allora vedere se vi è tra i due effetti proporzione ragionevole, e se i vantaggi dell'uno compensino gli inconvenienti dell'altro» (25).

Sull'assistenza ai malati nella fase terminale ci si chiede fino a che punto ci sia l'obbligo morale di adoperare tutti i mezzi possibili per prolungare ad ogni costo la vita.

Da sempre i moralisti hanno compiuto una distinzione tra mezzi ordinari e mezzi straordinari, affermando che è doveroso l'impiego dei primi mentre non si è tenuti a ricorrere ai secondi.

Ci si chiede tuttavia giustamente quale sia il criterio per classificare alcuni mezzi come ordinari e altri come straordinari, dal momento che, per l'incessante progresso nella medicina, ciò che si riteneva straordinario ieri, oggi è ordinario.

Per questo motivo la Dichiarazione vaticana nota che i moralisti attualmente preferiscono usare un altro linguaggio, adottando la dizione di mezzi «proporzionati o sproporzionati» (26).

Concretamente ci si deve attenere ai seguenti principi: « E' lecito interrompere l'applicazione di tali mezzi quando i risultati deludono le speranze riposte in essi.

---

(25) PIO XII, *l.c.*

(26) S. CONGR. PER LA DOTTR. DELLA FEDE, *l.c.*

E' sempre lecito accontentarsi dei mezzi normali che la medicina può offrire. Non si può imporre a nessuno l'obbligo di ricorrere a un tipo di cura che, per quanto già in uso, tuttavia non è ancora esente da pericoli o è troppo oneroso.

Il suo rifiuto non equivale al suicidio. Significa piuttosto semplice accettazione della condizione umana, o desiderio di evitare la messa all'opera di un dispositivo medico sproporzionato ai risultati che si potrebbero sperare, o volontà di non imporre oneri troppo gravi alla famiglia e alla collettività.

Nell'imminenza di una morte inevitabile nonostante i mezzi usati, è lecito in coscienza prendere la decisione di rinunciare a trattamenti che procurerebbero soltanto un prolungamento precario e penoso della vita, senza tuttavia interrompere le cure normali dovute all'ammalato in simili casi » (27).

In ogni caso va ricordato che se da una parte il paziente non può disporre della propria vita, dall'altra però neanche i medici ne sono padroni, e non solo perché non possono praticare l'eutanasia attiva o passiva, ma anche perché non possono considerare il paziente come una cavia o in loro totale balìa. In realtà essi sono « servitori » del malato. Possono consigliarlo, dissuaderlo anche con insistenza, ma non sostituirsi alle decisioni che solo lui ha il diritto di prendere.

I diritti dei pazienti spesso sono troppo trascurati. Su di essi è intervenuto di recente Giovanni Paolo II parlando ad un congresso di medici: « Il paziente a cui dedicate le vostre cure e i vostri studi non è un individuo anonimo sul quale applicare ciò che è frutto delle vostre conoscenze, ma è una persona responsabile, che deve essere chiamata a farsi compartecipe del miglioramento della propria salute e del raggiungimento della guarigione. Egli deve essere messo nella condizione di *poter scegliere personalmente* e di non dover subire decisioni e scelte di altri » (28).

Circa il distacco degli apparecchi che manterrebbero in vita in condizioni meno che vegetali poiché sarebbe già in atto la morte cerebrale, è opportuno tenere presente quanto è scritto in un documento del Pontificio Consiglio « Cor unum »: « Stabilire una definizione medica della morte è complicato dal fatto

(27) *Ib.*, par. IV.

(28) GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al XV Congresso mondiale della Federazione internazionale delle Associazioni dei medici cattolici*, 4 ottobre 1982.

che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, la morte non sembra consistere in un arresto istantaneo di tutte le funzioni dell'organismo, ma piuttosto in una serie progressiva di arresti definitivi delle diverse funzioni vitali. In primo luogo scomparirebbe la funzione più complessa, quella che regola l'insieme dell'organismo e che risiede nel cervello; in seguito sarebbero toccati dalla necrosi i diversi sistemi (sistema nervoso, cardiovascolare, respiratorio, digestivo, uro-genitale e locomotore), e da ultimi gli elementi cellulari e sub-cellulari. Ma oggi bisogna ancora essere prudenti, perché sussistono molte incertezze a proposito di una « definizione medica della morte ».

Si va tuttavia formando un consenso crescente nel considerare come morto l'essere umano in cui sia stata constatata una mancanza totale e irreversibile di attività del cervello (morte cerebrale). Diversi specialisti hanno redatto una lista di criteri, non del tutto identici fra loro ma convergenti, per fornire un insieme di indici per lo meno altamente probabili. Attualmente sono in vigore (o sono in via di elaborazione) degli accordi convenzionali e degli atti amministrativi per permettere di procedere alla redazione dell'atto di morte, quando sono presenti tutti gli elementi richiesti, e di conseguenza al prelievo di organi in vista di un trapianto » (29).

In conclusione mentre «sarebbe evidentemente illecito praticare l'anestesia contro la volontà espressa del morente, quando questi è "sui juris"» (30) e mentre va rifiutata come immorale e indegna dell'uomo, per se stessa oltre che per le conseguenze che ne derivano, la pratica dell'eutanasia, è necessario affermare che è lecito e doveroso nei limiti del possibile « morire con dignità » anche con l'aiuto di sedativi adatti. Ciò « può rendere più responsabile e umano l'ultimo gesto dell'uomo nel tempo e lo può preparare più adeguatamente all'incontro col mistero di Dio » (31). In questo senso si può parlare di eutanasia cristiana, di morte vissuta nella morte del Signore, come consegna della propria vita al Padre.

ANGELO BELLON

---

(29) PONTIFICIO CONSIGLIO « COR UNUM », *Alcune questioni etiche relative ai malati gravi e ai morenti,* 27 giugno 1981.

(30) PIO XII, *l.c.*

(31) G. PERICO, *Aggiornamenti sociali,* 1982, p. 686.

LE FRONTIERE DELL'INVISIBILE

L'Italia, è stato osservato da alcuni critici che hanno condotto un'inchiesta sulla letteratura italiana ad ispirazione religiosa, « non è un paese metafisico nel senso profondo del termine ». La cultura e la letteratura italiana — in genere — non prestano molta attenzione alle tematiche religiose. Non c'è, in sostanza, una tradizione vera e propria in questo senso.

L'interrogativo, il dibattito sui rapporti tra l'uomo e l'assoluto, fra la precarietà dell'esistenza e la speranza dell'eternità, fra la tragedia del peccato e la redenzione; l'ansia della fede e la sua difficile conquista non trovano in Italia che pochi autori (nel senso autentico del termine) e — cosa ancora più grave — scarsi lettori. « Dio — insomma — concludeva questa inchiesta — non abita nei nostri libri ».

Vediamo se tale perentoria affermazione corrisponde ad una realtà in senso assoluto. Non direi. E' vero solo in parte.

Occorre, anzitutto, non confondere la spiritualità con la religione. A volte sono sinonimi spesso antitetici. E uso « spiritualità » nel senso di tutto ciò che si oppone a una chiusa concezione orizzontale e materialistica della vita. Ben venga dunque questa spiritualità anche se disgiunta dalla fede. E occorre pure non lasciarsi ingannare da certo misticismo tanto più pericoloso in quanto riveste di mistici veli l'erotismo.

Il conformismo della cultura italiana — ancora disposta a concedersi alla danza decrepita del nikilismo pur di non uscire dalle categorie abituali — confermerebbe la tesi su accennata. Penso tuttavia che permangano molti equivoci sulla « visione religiosa del mondo ». Intanto — occorre riconoscerlo — di

questa visione è intriso ogni nostro atto quotidiano. Essa — in fondo — ci ha formati culturalmente, eticamente, socialmente, quali siamo nonostante le reiterate aggressioni dell'ateismo.

A parte che non è comunque necessario riferire ogni gesto alla religione per scrivere un libro impregnato di metafisica. Infatti chi non si consegna ai pregiudizi piatti dell'ateismo ha — davanti a sé — come narratore un orizzonte « romanzesco » ben più vasto, anche senza nominare una sola volta il nome di Dio.

Molti autori, d'altro canto, non si dedicano a questo filone perché mancano di saldezza interiore o temono di non piacere alla consorteria ideologica dei critici e, pertanto, di esser invisi agli Editori.

Noi li conosciamo bene i discorsi che si vanno facendo nelle direzioni editoriali e la selezione alla rovescia già in atto. I « faccendieri » come li chiamava Giorgio Bocca in un suo articolo sull'Espresso, i piccoli avventurieri il cui compito non è di trovare buoni libri di buoni autori ma di fare scrivere libri pessimi ad autori che abbiano buone introduzioni televisive, radiofoniche o giornalistiche.

Ora accade che l'etichetta cattolica venga respinta anche dagli stessi autori che lo sono profondamente per il semplice fatto che si considera l'autore cattolico non già uno scrittore problematico la cui religiosità è sentita come un rischio ma un autore di opere « agiografiche » ed « edificanti », quando invece è tutto il contrario. Basti pensare a Bernanos.

A questo proposito Mario Pomilio che in fatto di libri ad ispirazione religiosa ha dimostrato di essere uno degli autori più esigenti e preparati, osserva (cito testualmente): « Nel modo di vedere di molti laici il mondo dei credenti assomiglia alle riserve degli Indiani. Ma tanto più occorre recarci una volta almeno a visitarlo questo mondo. Da turisti, s'intende, o tutto al più da "antropologi". In ogni caso stando attenti a non sporcarsi le mani. Quanto ai non credenti (sono sempre parole di Pomilio) i libri a "valenza metafisica" li danno da leggere alle mogli. E' un po' come per l'andare a messa: è sempre prudente l'avere in casa qualcuno che se la faccia con il buon Dio ».

Va in ogni modo riconosciuto che lo scrittore che visita le frontiere della spiritualità, della metafisica e della religione, è più complesso di chi ha una visione soltanto laica e orizzon-

tale delle cose, in quanto il tema religioso non può mai essere disgiunto da quella creatività e da quell'impegno letterario che costituiscono la condizione irrinunciabile di ogni vero scrittore. Anzi secondo Giorgio Calcagno (autore de « *Il vangelo secondo gli altri* » e di quella stupenda — anche se di difficile approccio — opera che è « *Il settimo giorno* »), il tema religioso si presenta addirittura come un problema di qualità non di materia prima.

D'altro canto se guardiamo alla letteratura di questi ultimi anni si è quasi scatenato da parte di molti autori un interesse vivissimo per le problematiche a valenza metafisica; e le inchieste sempre più frequenti sulla narrativa a provocazione religiosa intendono sottolineare questo dato più che negarlo. Se questo genere — anche se definirlo genere è riduttivo — ha avuto pochi ma buoni cultori in un recente passato (Papini, Bacchelli, sebbene non cattolico in senso stretto, per il suo *Sguardo di Gesù* e *Il pianto del figlio di Lais,* Lisi con i suoi congiungimenti spirituali fra il visibile e l'invisibile dalle cui pagine il lettore esce inclinato a un soprasenso della vita), Montesanto, Santucci dell'*Orfeo in paradiso* o di *Volete andarvene anche voi?* autore che ha poi appesantito pur non tradendola la sua ispirazione ne *Il mandragolo*; Adriana Zarri; *Il diario di un metafisico* e *Caro buon Dio* di Fortunato Pasqualino (cito, ovviamente, i nomi che più facilmente corrono alla penna). Queste problematiche negli ultimi anni hanno travolto molti autori. Basti pensare a *Indagine sulla crocefissione* di Ferruccio Parazzoli, autore del già notevole *Giro del mondo* o a *Svelare la morte* di Fausto Gianfranceschi, libro che si pone come la scoperta dell'invisibile nel mondo e l'ultima opera, quasi un poemetto di Bruno Rombi: *L'attesa del tempo.* Così come ci piace ricordare *La derrota* e *L'ordalia* di Italo Alighiero Chiusano autore di romanzi storici ma che ha diritto di cittadinanza in quelli metafisici; *La fuga delle api* di Antonio Terzi, provocatoria parabola dello sconsacrato presente, o il *Natale del 1883* di Mario Pomilio e ancora *Scommessa sulla morte* di Messori e *Ipotesi su Gesù* e i libri di Ferruccio Mazzariol e Rodolfo Doni, senza contare gli stupendi drammi e gli atti unici di Elena Bono giocati su un piano effettuale e un piano trascendente; sino a *Le mura del cielo e La notte di Toledo* di Ferruccio Ulivi, libri questi ultimi, in cui l'intonazione profetica si coniuga con una civetteria squisitamente letteraria. Libri che hanno l'incanto di una musica tragica tenuta con il pedale di una speranza che incenerisce. Basta dunque citare queste opere a riprova che torna la tematica religiosa non già

in termini edificanti bensì come occasione d'inquietudine e di problematica che richiama a *Il nostro cuore è inquieto* di Sant'Agostino.

Certo se la problematica cattolica viene spesso classificata come didascalica ed esortativa è colpa di quegli scrittori che la fraintendono in quanto la vera religiosità non può essere vissuta, specie negli anni '80, come un sentimento di sicuro possesso, né una tranquilla certezza. Per cui tale tormentosa conquista deve essere posta in « termini di provocazione ». La stessa *Passione di Vallarsa* di De Matté, romanzo-dibattito su una educazione cattolica.

Guai a quegli autori che si danno in questo senso delle risposte. Emmanuel non sosteneva che la letteratura del nostro secolo vive la luce tragica del venerdì santo? La morte di Dio, i tre giorni di assenza infinita, la Croce e la Resurrezione?

Vi è poi — va detto — una grande quantità di autori che pur dedicandosi a tematiche religiose si pongono oltre i limiti dell'ortodossia per non cadere nel pericolo contenutistico ed affrontano opere che hanno fatto spesso riflettere in questi ultimi anni.

Qualche nome e titolo: *Getsemani* di Saviane che aveva esordito in questo senso più che degnamente con *Il papa, La gloria* di Berto, ispirata al personaggio di Giuda che ha tentato tanti autori; *Il vangelo secondo Maria* di Barbara Alberti — anche se questo libro svolge soprattutto un discorso in chiave femminista e sta ben lontano da tutto quanto ci trascende; *Per amore, solo per amore* di Pasquale Festa Campanile; gli *Uccelli del paradiso* di Parazzoli — uscito quasi contemporaneamente a *Indagine sulla crocefissione,* ma di gran lunga inferiore a quest'ultimo, proprio per quel groviglio di simboli, quell'innesto di erotismo e misticismo ai quali abbiamo accennato in precedenza, tanto che ero tentata di scrivere un articolo proprio sui *Vangeli rivisitati* ponendo l'accento su queste figure o vicende che stravolgono la realtà storica e non la reinventano artisticamente.

Secondo me vi è un solo grosso romanzo che regge alla rivisitazione dei vangeli. *Il V Evangelico* di Pomilio che è insieme ricreazione storica sul piano dei valori metafisici e opera di straordinaria invenzione. Così come *La morte di Adamo* di Elena Bono pubblicato da Garzanti circa trent'anni or sono batte tutti i racconti evangelici che l'hanno preceduta o seguita, per forma sostanza e compiuta poesia.

Se non ho ancora citato Elenire Zolla è perché fa parte a sé ed è in ogni modo il nostro più grande scrittore metafisico, più che cattolico. Infatti nelle *Potenze dell'anima* egli indaga le varie civiltà (classica, ebraica, indiana, buddista oltre al cristianesimo) giungendo a riconoscere una fondamentale unità del genere umano; antiche credenze e metafisiche dimenticate costituiscono un geniale museo del suo mondo immaginario.

Le altre opere di questo filone imbrogliano spesso le carte. Vogliono — almeno a mio parere — mostrarsi audaci per sfuggire alla tesi di partenza e non cadere nella letteratura oratoria ed insieme postulare il messaggio cristiano con il risultato che molto spesso suonano false.

E' forse vero che le grandi idee del mondo (non so più chi lo scrisse) sono idee cristiane impazzite, ma nei libri su accennati ad impazzire sono i fatti.

L'autore metafisico non può ridursi a quelle linee fondamentali che appartengono ai romanzi di successo di questi ultimi tempi anche se nobili e storici. Ferretti nel suo saggio *Il best seller all'italiana* accenna a questi romanzi realizzati tra cultura agguerritissima ed elegante gradevolezza intitolando questo capitolo: *La riscossa dei professori* e vi include *Eco, Saltini,* la *Mancinelli,* autori rispettivamente de *Il nome della rosa* un'opera di grande importanza e respiro; *Il primo libro di Li Po* e *I dodici abati di Chaillon.*

L'autore metafisico, tanto per usare una definizione che condensi le caratteristiche di certa narrativa è una creatura spesso tribolata che afferma — magari — per negazioni. Rifiuta qualsiasi contraddittoria modernità di progettazione in quanto la sua pagina tende ad esplorare i labirinti della coscienza e, insieme, a testimoniare l'invisibile. Ed è spinto, non tanto e non sempre dalla ricerca di Dio (a parte che Pascal non scrisse in proposito: Se mi cerchi è perché mi hai già trovato?) quanto dalla vocazione di restituire il senso del sacro all'esistenza.

Per concludere forse anche rischiando una sorta di eresia lo scrittore cattolico può salvare la sua opera e se stesso in quanto uomo. E può talora farci avvertire l'immenso fragore dell'eternità, questo vento misterioso che scuote le nostre anime.

Non chiediamogli quindi solo certezze ma — soprattutto — il tormento del dubbio che è la forza di tutte le forme dell'intelligenza.

MINNIE ALZONA

LIBRI - Rassegne

LE LEZIONI DI STALINGRADO

La pubblicazione in Italia, dopo una prima edizione nel 1980 in Svizzera, del romanzo di Vassilij Grossman *Vita e Destino* (1) ha sollevato uno straordinario interesse: ben pochi, fra i quotidiani e le riviste, si sono astenuti dal dedicare almeno una recensione al volume. Il successo di *Vita e Destino* si spiega, certo, con la vicenda non ordinaria dell'opera, scritta nel 1960 in Unione Sovietica da un autore criticato, ma tollerato, dal regime, offerta ad una rivista ufficiale e non solo non pubblicata, ma immediatamente sequestrata dal KGB, che costrinse Grossman a consegnare tutte le copie e perfino gli appunti, i nastri della macchina per scrivere e la carta carbone; infine, dopo venti anni, riemersa misteriosamente e pubblicata in Occidente dopo che Grossman era morto di cancro nel 1964. Inoltre, anche se è sempre difficile valutare « a caldo », subito dopo la pubblicazione, il posto che un romanzo potrà avere nelle future storie della letteratura, l'impressione diffusa — non soltanto in Italia — è che *Vita e Destino* abbia le carte in regola per prendere posto nella grande tradizione del romanzo russo, come un'ideale versione novecentesca di *Guerra e Pace* di Tolstoj.

Le caratteristiche in un certo senso eccezionali del romanzo di Grossman, e l'interesse che meritano i documenti — com-

(1) VASSILIJ GROSSMAN, *Vita e Destino*, tr. it., Jaca Book, Milano e Arte & Pensiero, Firenze, 1984.

presi quelli di carattere artistico e letterario — che permettono di gettare uno sguardo all'interno della realtà sovietica, sottolineano l'interesse di una riflessione su *Vita e Destino*, che tenga conto delle diverse chiavi di lettura che questa, come ogni opera, permette. In particolare, quattro temi principali sembrano avere il ruolo di principi unificatori del romanzo: la guerra, la Russia, il parallelo fra nazionalsocialismo e comunismo e la presentazione, da parte di Grossman, di una propria filosofia della storia.

Il primo tema, la guerra, è il momento che ha permesso a recensori e critici l'accostamento quasi obbligato con *Guerra e Pace*; anche Grossman, in *Vita e destino* (2) ripercorre un periodo storico (gli ultimi mesi del 1942) che ruota attorno ad una grande battaglia, Stalingrado, attraverso le vicende personali dei membri di una famiglia, i Saposnikov, e di un certo numero di persone, russe e anche tedesche, che vengono in contatto con loro. La guerra, con il suo carico di orrori e di distruzioni, qua e là raffigurate con tinte nere e senza speranza alla Goya, diventa quasi un personaggio, anzi uno dei personaggi principali del romanzo. Tuttavia, al di là delle somiglianze formali e di impianto, differenze profonde separano *Vita e Destino* da *Guerra e Pace*. Grossman, come è stato notato, « non ha la classica misura di Tolstoj, non possiede quell'imponderabile sesto senso che permette di armonizzare una particella con il macrocosmo » (3), ma si cala nella realtà della guerra guardandola con gli occhi dei protagonisti e mettendone in luce il significato *politico*, ignoto a Tolstoj. La guerra è protagonista in *Vita e Destino* come in *Guerra e Pace*; ma nell'opera di Grossman si evidenziano perfettamente i meccanismi della guerra *moderna*, una guerra diversa per qualità (e non solo per quantità di potenza distruttiva) dalle guerre antiche in quanto combattuta non per sconfiggere l'avversario, né soltanto per sottometterlo, ma per distruggerlo e annientarlo in nome dell'ideologia. Il passaggio da Tolstoj a Grossman permette una

(2) *Vita e Destino* si presenta come la seconda parte di un'opera che inizia con il precedente romanzo *Per una giusta causa*, pubblicato nel 1952, che narra le vicende della stessa famiglia Saposnikov dal giugno al settembre del 1942. Le due opere, tuttavia, sono profondamente diverse nelle motivazioni ideali in quanto *Per una giusta causa*, pur contenendo alcuni episodi che già preannunciano *Vita e Destino*, è un romanzo di guerra che tralascia ogni considerazione sulla vita sovietica, appartiene ad una fase precedente dello sviluppo del pensiero e della maturità letteraria di Grossman e venne infatti pubblicato in Unione Sovietica senza troppe difficoltà.

(3) GIUSEPPE BONURA, *L'inganno, il tradimento e la loro vasta metafora*, in *Avvenire*, 28.4.1984.

rappresentazione letteraria, di tutta evidenza, di quel concetto di « guerra moderna » (qualitativamente più nefasta della guerra antica, elemento di cui si deve tenere conto in ogni giudizio) che la dottrina sociale della Chiesa, da Pio XII a Giovanni Paolo II, ha particolarmente sviluppato.

D'altro canto, il romanzo di Grossman non può essere definito « pacifista » nel senso corrente del termine e neppure nel senso in cui hanno un aspetto « pacifista », per esempio, i romanzi di Remarque. La guerra come progetto ideologico è degli uomini di partito, a partire da Hitler e da Stalin, brevemente raffigurati nel romanzo (e pure colti talora nelle loro umane incertezze); i generali — quelli storici, come von Paulus, e quelli creati da Grossman, come l'immaginario comandante dei carristi sovietici, Novikov — sono figure di una guerresca e sofferta moralità, spesso occupati a contrastare gli ideologi e a ricordare che le vite umane vanno spese solo quando è realmente necessario. La guerra, inoltre, in *Vita e Destino* è occasione di brutalità, ma anche di impegno morale e di riscoperta di valori; molti compiono perfino gesti di bontà, quasi a confermare l'insegnamento — ribadito recentemente da Giovanni Paolo II nella *Salvifici Doloris* — secondo cui la sofferenza è stata lasciata da Dio nel mondo anche « *per sprigionare amore, per far nascere opere d'amore verso il prossimo* » (4).

Il secondo grande tema che unifica gli episodi numerosi e diversi del romanzo di Grossman è la Russia, vista non tanto come tradizione storica ma come terra, da coltivare e da difendere, all'interno di un « luogo » letterario ben noto da Dostojevskj e Tolstoj fino a Pasternak e Solzenicyn. L'attaccamento del russo alla propria terra non è soltanto, tuttavia, un luogo comune letterario, ma è anche una spiegazione attendibile dell'effettiva mobilitazione di buona parte di un popolo contro l'invasione tedesca, rispondendo all'appello di un regime che pure era odiato e che usciva da alcune delle sue campagne di repressione più dure e sanguinose. Non va tuttavia dimenticato che, a differenza degli altri grandi romanzieri che hanno trattato il tema della terra russa, Grossman non è russo, ma ebreo e profondamente preoccupato dal tema delle minoranze etniche nella storia degli stati russi. L'amore alla terra del popolo russo è quindi sottolineato nei suoi aspetti di vigore e di forza; ma la sottolineatura di Grossman non è mai disgiunta dalla preoccupazione, talora dall'ironia. In *Vita e De-*

---

(4) GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Salvifici Doloris*, n. 30.

stino il sentimento nazionale russo sembra sempre in pericolo di scivolare verso l'esclusivismo, il nazionalismo deteriore e la intolleranza; in un'opera successiva, *Tutto scorre,* scritta poco prima della morte, Grossman arriverà a presentare il legame alla terra dello spirito russo come un'accettazione, almeno inconsapevole, di una schiavitù sociale che va dalla servitù della gleba al comunismo. Questa « *presunta tradizione di schiavitù dello Stato russo e addirittura della cosiddetta anima russa* », come ha notato Irina Alberti in un'interessante recensione, presenta il pericolo di « *una speculazione politica* » su Grossman, che potrebbe essere contrapposto a Solzenicyn: mentre l'autore di *Arcipelago Gulag* proporrebbe « *una condanna incondizionata del comunismo in sé* », Grossman condannerebbe soltanto il comunismo *russo,* lasciando intendere « *che può esistere "un buon comunismo"* », purché si sganci di nuovo il marxismo dallo spirito russo. Tuttavia, come nota la stessa Alberti, la presentazione di Grossman come anti-Solzenicyn è, da questo punto di vista, radicalmente falsa in quanto non mancano, già in *Vita e Destino,* precisi riferimenti a Marx e al marxismo (e poi a Lenin) come responsabili e premesse dirette degli orrori dello stalinismo, che non è mai presentato — a differenza di quanto avviene nelle opere di qualche altro « dissidente » sovietico — come una « deviazione » rispetto ad un presunto « marxismo originario » che sarebbe capace anche di esiti non totalitari (5). Resta forse, in ogni caso, il problema di una dichiarata estraneità, e quindi di un'incomprensione, fra l'ebreo Grossman e la tradizione russa: un problema che potrebbe essere studiato tenendo conto sia delle travagliate vicende delle comunità ebraiche nell'Europa orientale, sia delle caratteristiche talora almeno in apparenza contraddittorie dell'« anima russa », messe in luce da de Maistre in una serie di memorabili pagine di *Du Pape,* dove si contrappongono in Russia l'antico retaggio di un'universalità cristiana alle debolezze dell'« ortodossia » assorbite dalla Chiesa greca.

La terza chiave di interpretazione di *Vita e Destino* è il parallelo, pressoché continuo, fra nazionalsocialismo tedesco e comunismo sovietico; questo tema percorre tutta l'opera e, se si vuole leggerla come un romanzo a tesi, è questa certamente la tesi che Grossman si propone di dimostrare. Uno dei grandi momenti di *Vita e Destino* è l'interrogatorio in un *lager* tedesco del vecchio bolscevico Mostovskoj da parte del comandante

(5) IRINA ALBERTI, *Guerra e pace, anzi solo guerra a Stalingrado,* ne *Il Sabato,* anno VII, n. 15, 14.4.1984, p. 22.

delle SS Liss. « *Quando ci guardiamo in faccia l'un l'altro* — dice il tedesco al russo — *noi guardiamo uno specchio. Questa è la tragedia dell'epoca* ». E precisa: « *Non esistono baratri! Li hanno inventati! Noi siamo le forme differenti di un unico essere, lo Stato partitico... sulla terra ci sono due grandi rivoluzionari: Stalin e il nostro grande capo. La loro volontà ha dato vita al socialismo nazionale dello Stato* ». « E *se vincerete voi* — conclude Liss — *allora noi moriremo e vivremo della vostra vittoria. E' questo il paradosso: perdendo la guerra noi vinceremo la guerra, ci svilupperemo in un'altra forma, ma nello stesso essere* » (6). Gli stessi personaggi di Grossman, SS e commissari del popolo, funzionari della Gestapo e della GPU di Beria, sono spesso intercambiabili e ragionano negli stessi termini: nessun diritto per la persona, tutto per il socialismo statalista (nazionale o marxista, per la razza o per la classe, non importa) e per il partito che ne incarna l'anima. Alla luce di questo continuo parallelo si comprende perché il KGB abbia fatto di tutto per impedire la pubblicazione di *Vita e Destino*, sequestrando perfino i nastri delle macchine per scrivere; e si comprende tanto meglio se si ricorda come in Occidente anche i più tenaci « eurocomunisti », nonostante qualunque « strappo », hanno mantenuto come filo rosso che li lega all'Unione Sovietica il mito di Stalingrado, in cui comunque l'URSS aveva combattuto contro Hitler « per la libertà », aveva dato un « *contributo eroico e vittorioso all'offensiva contro le forze naziste* » (7). Nell'opera di Grossman, invece, il mito di Stalingrado crolla: nella città che era diventata « *il pensiero e la passione del genere umano* » (8) non si decideva il destino della libertà nella sua lotta contro il totalitarismo, ma al massimo si giocava una scelta fra totalitarismi. Stalin, pensando a Stalingrado, sa che lì si decide non solo la sorte della Germania e della Russia ma anche la sorte degli internati in Siberia, degli intellettuali sotto processo, dei tartari della Crimea e degli altri popoli interi deportati « *i quali avevano perso il diritto di ricordare la propria storia, di insegnare ai propri figli la madre lingua* » (9). E l'ora della vittoria di Stalingrado è per Stalin « *l'ora della sua vittoria sul passato. Sulle tombe contadine del '37 l'erba crescerà più fitta. Il ghiaccio, le colline innevate oltre*

(6) VASSILIJ GROSSMAN, *Vita e Destino*, cit., pp. 393, 395, 400.

(7) Così, per citare un solo esempio, GIORGIO NAPOLITANO, *Intervista sul PCI*, a cura di Eric J. Hosbawm, Laterza, Bari, 1976, p. 2.

(8) VASSILIJ GROSSMAN, *Vita e Destino*, cit., p. 786.

(9) *Ibid.*, p. 643.

il circolo polare, conserveranno il loro placido mutismo. Meglio di tutti al mondo, egli sapeva che i vincitori non si giudicano » (10).

« *Sia un po' hegeliano* », dice il nazista Liss al comunista Mostovskoj (11): e veramente *Vita e Destino* illustra come un grande affresco la tesi secondo cui nazional-socialismo e social-comunismo si oppongono, ma all'interno di uno stesso quadro di fondo, sono le due facce del dramma hegeliano della filosofia classica tedesca. Se la sottolineatura che Grossman dedica alla correlazione fra nazional-socialismo e comunismo è stata notata da tutti i recensori, è sfuggito spesso invece un ulteriore e forse più profondo aspetto. Nella raffigurazione letteraria di Grossman sarebbe difficile trovare una misura quantitativa che permetta di giudicare se siano peggiori gli orrori dei *lager* nazional-socialisti o quelli dei campi dell'« arcipelago » sovietico; entrambi richiamano ad un orrore che è privo di misura, perché più nulla ha a che fare con la dignità della persona umana. Ma dal punto di vista della qualità si può forse notare una capacità di controllo diversa da parte del comunismo non solo sugli oppositori e sugli esponenti delle minoranze etniche rinchiusi nei campi, ma sull'intero corpo sociale. Paradossalmente, ma non troppo, l'ex cekista Katzenelenbogen, caduto in disgrazia e imprigionato, espone con immutato fervore la teoria secondo cui nell'Unione Sovietica « *se si fosse sviluppato il sistema dei lager con audacia e in modo consequenziale, liberandolo da intralci e pecche, i confini sarebbero stati cancellati. Il lager era destinato a fondersi con la vita di fuori. In questa fusione, nell'annullamento della contrapposizione fra lager e vita esterna, stava la maturità, il trionfo dei grandi principi... soltanto nel lager al principio della libertà personale si contrapponeva in forma assolutamente pura il principio superiore della Ragione. Questo principio avrebbe portato il lager ad un livello tale da consentirgli di autoabolirsi, di fondersi con la vita della città e della campagna* » (12). Tutti i totalitarismi, che scambiano lo Stato per Dio, sono contro l'uomo. Ma già Gramsci aveva visto che un totalitarismo che non abolisce totalmente la proprietà privata sarà feroce e sanguinario, ma pur tempre « tronco », crederà di avere abolito il cattivo tempo, ma si sarà limitato ad abolire il barometro. La soppressione totale del diritto di proprietà rende invece la liber-

(10) *Ibid.*, p. 651.

(11) *Ibid.*, p. 397.

(12) *Ibid.*, p. 833.

tà impossibile, e rende concepibile il progetto di elevare il regolamento del *lager* a regola generale dell'organizzazione sociale.

Accanto ai temi della guerra, della Russia e del totalitarismo, la quarta chiave per interpretare *Vita e Destino* è la presentazione, da parte di Grossman, della sua particolare filosofia della storia. La filosofia di Grossman può essere definita « personalista » in quanto si presenta come una disperata apologia della persona umana, torturata, tormentata, afflitta, soffocata da ogni parte dagli statalismi, dai totalitarismi, dalle filosofie e dai sistemi. In una forma paradossale, questa filosofia della storia è presentata dal « folle di Dio » Ikonnikov che, anche lui, come tanti, prigioniero in un lager, medita sui delitti compiuti in nome del bene. Non solo Hitler e Stalin, secondo Ikonnikov, ma « *in fondo anche Erode non spargeva sangue nel nome del male, ma per la sua concezione soggettiva del bene* ». Il comunismo aveva proclamato l'idea di un bene universale, contro il bene particolare dei borghesi, e quest'idea « *senza tregua uccise alcuni, rovinò la vita di altri, separò le mogli dai mariti, i bambini dai padri* ». Lo stesso Cristianesimo « *il più umano degli insegnamenti dell'umanità* » per Ikonnikov « *non si è sottratto alla comune sorte e si è frammentato nelle monadi dei piccoli beni privati* », si è lasciato imprigionare in sistemi e poteri che hanno causato a loro volta guerre e lutti. Tuttavia, Ikonnikov si rifiuta di concludere, relativisticamente, che il bene non esiste giacché ogni gruppo, ogni sistema erge la sua privata idea di bene contro quella degli altri. Il bene, oggettivo e vero, vive negli « *uomini comuni che portano nei loro cuori l'amore per quanto vive, naturalmente spontaneamente amano e hanno cura della vita* ». Il bene « *è semplice come la vita* » finché rimane « *nel silenzio del cuore umano* »: i sistemi, comprese le religioni, lo inaridiscono e lo rendono ultimamente incomprensibile (13).

La « *piccola bontà senza ideologia* » che ha in mente Ikonnikov vive nel romanzo di Grossman nei gesti semplici di una folla anonima di buoni pronta a soccorrere i feriti, a nascondere i perseguitati, a perdonare i nemici. Tuttavia, la « *piccola bontà* » segna anche il limite più evidente della visione della storia di Grossman: è difficile comprendere come un bene che non può essere tradotto, a pena di scomparire, in formule e giudizi razionali (nemmeno in formule religiose) possa essere contemporaneamente sicuro di se stesso, tanto forte da vincere sulla presenza continuamente aggressiva del male, capace di sfug-

(13) *Ibid.*, pp. 403-405.

gire alle insidie del relativismo. A differenza di tanti « pensieri deboli » contemporanei, tuttavia, alla tentazione del relativismo Grossman cerca continuamente di non soccombere. In un capitolo in cui non è più un personaggio a parlare, ma è l'autore stesso a intervenire in una pausa del romanzo, Grossman dichiara che neppure « *nella stretta della violenza totalitaria la natura umana subisce una trasformazione, diventa un'altra* », ma conserva una caratteristica permanente: « *l'immutabilità della tensione dell'uomo alla libertà* ». La Berlino del 1953, la Budapest del 1956, le rivolte sconosciute scoppiate negli stessi lager siberiani dimostrano che « *la naturale tensione dell'uomo alla libertà non è sradicabile, la si può reprimere, ma non la si può annientare* »: « *in questa conclusione è racchiusa la luce del nostro tempo, la luce del futuro* » (14).

Rimane, in Grossman, la tensione fra il riconoscimento di una natura umana con una tensione al bene e alla libertà che non può essere sradicata, e il rifiuto di ogni spiegazione o ricostruzione razionale che renda ragione di questa natura e di questa tensione. In questo senso, Grossman si inserisce pienamente nella tradizione letteraria ebraica dell'Europa centrale e orientale, così piena di aspirazioni e di incertezze. D'altro canto, ad un'opera come *Vita e Destino* non si può e non si deve chiedere quello che non può dare: né, in fondo, il suo intento principale è la presentazione di una teoria. Il suo valore e il suo interesse è piuttosto quello di una testimonianza, dall'interno del mondo sovietico, che — mentre smonta il grande mito prefabbricato di Stalingrado — mostra, anche presso i popoli più vessati dal totalitarismo, il riemergere confuso ma reale di una aspirazione alla verità, alla libertà e al bene. Da questo punto di vista, nel suo carattere proprio di opera letteraria, a *Vita e Destino* può essere riconosciuto un certo valore di testimonianza. E se è vero che la testimonianza piena, capace di rendere ragione di sé stessa, è soltanto quella cristiana, non è meno vero che ogni testimone capace di far riflettere sull'eterna lotta del bene con il male merita di essere ascoltato, particolarmente — come ha notato Giovanni Paolo II — « *nella nostra epoca, nel disorientamento degli spiriti e nell'eclissi dei valori, che vanno configurando una crisi, la quale si rivela sempre più chiaramente come crisi totale di civiltà* » (15).

MASSIMO INTROVIGNE

(14) *Ibid.*, pp. 210-211.

(15) GIOVANNI PAOLO II, discorso all'udienza generale del 25.4.1984, ne *L'Osservatore Romano*, 26.4.1984.

PER UNA CULTURA CRISTIANA

Come è a tutti noto, nella Chiesa italiana, è oggi in corso un dibattito molto serrato sul tema della « presenza » cristiana nella società, dibattito che può anche essere caratterizzato come divergenza sul modo di intendere il rapporto tra fede e cultura.

Dibattito e discussione nuovi per tanti aspetti, nuovi per gli interlocutori, per i problemi a cui — almeno immediatamente — si riferiscono. Non altrettanto nuovi per i presupposti — le radici dottrinali — che sottendono. In fondo in fondo possiamo riconoscere in chi prospetta una sola possibile « presenza molecolare » del cristiano nella società, in chi rifiuta con sdegno anche solo la possibilità di una « cristianità » o la legittimità del termine « cultura cristiana », preferendo piuttosto dei « cristiani che fanno cultura », le vecchie posizioni del cattolicesimo liberale, posizioni che già la Chiesa ha dichiarato devianti dalla traccia sicura della sua dottrina tradizionale.

Una attenta rilettura — scevra da pregiudizi (ma chi ha oggi il coraggio di riprendere in mano, per esempio, il *Sillabo* per scoprire quello che veramente ha detto al di là dei luoghi comuni?) — di quell'antico dossier è certamente da auspicare.

Tuttavia non mancano, anche oggi per fortuna, straordinari e autorevoli contributi alla chiarezza. Uno di questi è del Card. Giacomo Biffi, arcivescovo di Bologna, pubblicato nella nascente — e promettente — collana di documenti pastorali della Piemme, dal titolo appunto « *Per una cultura cristiana* ».

Anche questo dibattito, come tutte — si può dire — le discussioni odierne, è afflitto da un fondamentale *handicap:* la confusione delle lingue. La scolastica è stata ormai, anche in ambiente ecclesiastico, relegata in soffitta tra le cose vecchie e, con essa, purtroppo, anche quell'abitudine al rigore lessicale, alla distinzione precisa e chiarificatrice, al procedimento logico

che si articola alla luce del sole, verificabile e « falsificabile » quindi facilmente per l'interlocutore attento.

Il Card. Biffi, noto per saper coniugare con maestria chiarezza e profondità, ritiene di non dover sfuggire ad una previa *explicatio terminorum.*

Che cosa si intende per cultura? Che cosa si intende per fede? Il risultato di questo modo di procedere si rivela, nel caso specifico, sorprendente: la chiarezza dei termini conduce già naturalmente all'ovvia soluzione del problema.

Per l'arcivescovo di Bologna i significati di « cultura » possono essere ricondotti a tre:

« Il primo significato — o, se si vuole, il primo gruppo di significati — proviene da una immagine di origine agricola, che viene piegata a esprimere un avvenimento dello spirito: cultura è la "coltivazione dell'uomo nella sua vita interiore" » (p. 9). Inizialmente solo l'azione di questa « coltivazione dell'uomo », poi anche il suo risultato, il patrimonio spirituale di cui una persona si è arricchita con questa attività, quindi il concetto si è andato estendendo e ha inglobato anche la realtà sociale: la cultura di una società, cioè, oltre ai mezzi di coltivazione dell'uomo: scuole, istituti di ricerca, mezzi di comunicazione e di diffusione delle idee, produzione artistica, anche — e soprattutto — il comune possesso dei valori di verità, giustizia e bellezza. Quest'ambito semantico è caratterizzato dalla convinzione dell'esistenza di valori oggettivi che costituiscono il fine e il modello della « coltivazione ».

In seguito, a questo significato classico, se ne sovrappone un altro, frutto di « una vera e propria rivoluzione »: « l'uomo entra ancora come elemento determinante del concetto, ma non più come il destinatario e il termine di un'azione, bensì come il soggetto e il principio. I valori assoluti oggettivi (...) perdono di rilevanza e sono alla fine estromessi: per avere attinenza con la "cultura" intesa così basta l'origine umana » (p. 10). La cultura, secondo quest'accezione, è dunque « elaborazione da parte dell'uomo ». Il valore oggettivo del « prodotto » perde importanza: si può parlare di « culture », tutte ugualmente legittime e valide in quanto prodotte dall'uomo.

« Da poco più di mezzo secolo sta emergendo un'altra e ben diversa accezione. Abbandonato il relativismo socio-culturale che connota il senso "etnologico" della parola, la "cultu-

ra" si propone risolutamente come interpretazione della realtà e come principio di comportamento. "Cultura" viene a indicare un sistema collettivo di valutazione delle idee, degli atti, degli eventi, e quindi come un complesso di "modelli" di vita socialmente ricercati e quanto meno socialmente accolti » (p. 11).

Importante, a questo proposito, ci pare l'osservazione che « è storicamente rilevabile che le culture dominanti si succedono mediante l'accettazione e il ripudio di "valori primari", che senza dimostrazione vengono accolti e senza confutazione vengono abbandonati. Così, nella scena italiana di questo secolo si è potuto ammirare il prevalere via via di una cultura positivista, di una cultura idealista, di una cultura marxista, di una cultura radicale, tutte con la persuasione di essere molto "critiche" e tutte ugualmente asseverative di "certezze iniziali" ritenute indiscutibili e proposte come dogmi di fede, quasi potessero appellarsi a qualche divina rivelazione, della quale noi profani non abbiamo mai avuto notizia » (p. 12).

Mi pare infatti molto importante prendere lucidamente atto dell'egemonia straniera a cui il popolo cristiano è da tempo sottoposto, sfatando l'illusione di un campo neutro (si è, per esempio, dato corpo al miraggio di uno stato perfettamente « neutrale », cioè perfettamente svincolato da ogni « scala di valori »...) nel quale il cristiano possa e debba, per rispettare le regole del gioco, operare senza far riferimento al suo specifico patrimonio di valori. L'uomo, di fatto, vive sempre una cultura, cioè una scala di valori; se non è la sua propria, sarà quella degli altri. Il cristiano che non si sforza di incarnare la sua, prenderà — implicitamente e quindi acriticamente — in prestito quella degli altri. L'esito è, nella migliore delle ipotesi, quello di una personalità divisa, a compartimenti stagni, « schizofrenica » e — in prospettiva — quello dell'assorbimento da parte della cultura dominante. « Bisogna vivere come si pensa — ha scritto Paul Bourget —, se no, prima o poi, si finisce col pensare come si è vissuto ».

Si vede qui un'altra faccia del problema: il rapporto fede-vita. In fondo è stato lo stesso problema sentito dal modernismo: lo stacco tra la fede e la vita della società di oggi. La soluzione modernistica, una soluzione esiziale per il cristianesimo, fu quella di sottomettere anche la fede ai principi che dominavano la vita di una società che aveva da tempo cessato di essere cristiana. E questo proprio perché, in ossequio ai principi liberali, si era ormai da più parti rinunciato a ricostruire un tessuto cristiano, a « instaurare omnia in Christo ».

« Instaurare » cioè, insieme, rinnovare e restaurare. Cioè ricostruire una realtà nuova alla luce di immutabili principi. Non qualcosa di radicalmente nuovo, ma neppure la stessa, identica realtà di prima, perché la storia — è cosa ovvia — non può né fermarsi, né tornare indietro.

Ma veniamo al nostro testo. Tre accezioni dunque: cultura come 1) « coltivazione dell'uomo » avendo come scopo e modello dei valori oggettivi, 2) cultura come elaborazione da parte dell'uomo, 3) cultura come scala di valori.

E l'altro termine del binomio?

Qui non è più lecito limitarsi a tracciare una piccola storia del termine: « qui bisogna cercare di capire che cosa sia oggettivamente la fede entro l'autentica visione cristiana » (p. 13). L'autentico concetto di fede lo dobbiamo ricercare nella parola di Dio rivelata e autenticamente trasmessa dalla Chiesa e « ogni divergente concetto, che oggi sia in circolazione tra gli uomini, va giudicato per quello che è: un travisamento, un'alterazione o una mutilazione dell'idea originaria » (p. 13).

Che cos'è dunque la fede? « La rivelazione ci dice che la fede è una risposta, e può essere capita soltanto se è riferita all'intervento salvifico del Creatore nella nostra storia. Credere è accoglimento del Dio che ci vuole non solo destinatari, ma anche interlocutori e in qualche modo consorti » (p. 13).

Risposta totale: « Dio che è tutto, vuole una risposta integrale. Nella fede perciò tutto l'uomo — ragione, volontà, sentimento, mentalità, cultura, vita — si apre a Cristo » (p. 14).

Una risposta trasformante perché « quando accoglie Cristo e diventa interlocutore del Dio che salva, l'uomo si trasforma integralmente » (p. 14). Diventa un « uomo nuovo » frutto di una « creazione nuova » (2 Cor 5, 17).

Una risposta che è principio di trasformazione del mondo. Questo « uomo nuovo » infatti, in quanto tale, sarà ovviamente « principio di un comportamento nuovo e diverso in tutti i campi: nuovo si fa il suo modo di esistere, di lavorare, di soffrire, di gioire, di associarsi, di attendere alla umanizzazione della natura » (p. 15).

Una risposta personale, certamente, ma anche — e inscindibilmente — ecclesiale: « Il credente, connettendosi vitalmente

con Cristo, si connette vitalmente anche coi suoi fratelli di fede » in modo tale che « la risposta adeguata all'intervento salvifico di Dio è una Chiesa, cioè una comunità nuova » e, conseguentemente, « ogni interpretazione puramente individualistica del fatto cristiano lo tradisce in uno dei suoi aspetti essenziali » (p. 15).

Infine questa risposta, se è in tutto autentica, cioè totale, trasformante e trasformatrice e si consuma sempre nel « noi » della Chiesa, non può non essere anche contrastata. La fede, che è propria di questo stato di pellegrinaggio, deve fronteggiare il « mondo » « nel senso negativo — si affretta a puntualizzare il Card. Biffi — che il termine ha negli scritti neotestamentari il più delle volte » (p. 16). Per cui il vivere la fede è necessariamente un combattere «la buona battaglia della fede » (1 Tim 6, 12) e il cristiano « per essere sé stesso (...) instancabilmente si adopera a dar vita alla nuova società, alla nuova storia, alla nuova cultura » (p. 16).

Operata questa chiarificazione dei termini « ci si avvede subito che l'interrogativo circa la possibilità e la necessità di una cultura cristiana ha evidentemente una risposta positiva » (p. 16).

Se la risposta della fede è totale, trasformante e trasformatrice, risposta non di un individuo soltanto, ma dell'umanità nuova, come potrà non impegnarsi ad una « coltivazione dell'uomo », essere sterile nell'elaborazione di un patrimonio anche sociale, non essere in costante tensione per una vigenza concreta e per una feconda normatività della « scala di valori » di cui è portatrice?

Posto il quesito in questi termini risulta più facile comprendere il monito di Giovanni Paolo II: « Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta » (16 gennaio 1982). Più facile anche capire perché da qualche parte si è potuto parlare di « individualismo semi-protestantico » a proposito di certi ambienti accesi fautori della « scelta religiosa »: una concezione della fede che indugia programmaticamente alle soglie del sociale, presume in definitiva di salvare senza le opere...

Il discorso a questo punto potrebbe anche « essere finito » (p. 16).. Ma il successore di san Petronio non può esimersi, in qualità di pastore, dal « ricercare la concretezza degli esempi

operativi e delle proposte da offrire all'attenzione della comunità cristiana » (p. 17).

Ne nascono delle preziose indicazioni concrete: la necessità di salvaguardare come una ricchezza insostituibile l'elaborato culturale del passato. « I nostri "grandi" devono tornare a essere veri e attuali maestri, e devono tornare ad essere "nostri". I nostri capolavori devono costituire per noi il nutrimento inesauribile dell'anima. La comunità cristiana deve riconquistare la coscienza degli altissimi valori che, nel corso della sua lunga storia, sono originati dal suo seno e restano perennemente vivi » (p. 18).

Questa salvaguardia però, non deve essere semplice e sterile archeologismo. Il patrimonio culturale cristiano del passato non è un insieme di pezzi da museo, è patrimonio vivo che deve essere vissuto e incrementato. Per questo sono necessari i mezzi sociali di « produzione culturale » da difendere con determinazione di fronte alla minaccia di uno statalismo onnipervadente: scuole, libere aggregazioni, tutte quelle iniziative che « una fantasia stimolata dalla fede è in grado di escogitare » (p. 20).

L'insieme di queste espressioni culturali, o meglio la comunione a cui il loro comune possesso e fruizione danno origine, costituiscono la « Cristianità ». Essa è la necessaria espressione sociale della fede.

Cristianità: termine quant'altri mai programmatico e autentico « segno di contraddizione ». « Già da più di una trentina d'anni la cristianità è stata proclamata defunta. E' un fenomeno, si è detto, di origine "costantiniana", che ha raggiunto il suo culmine nel Medio Evo e che nel nostro secolo si è del tutto esaurito. Anzi, con l'affermazione della sua estinzione storica, si è accompagnata spesso la proclamazione della sua illegittimità o almeno della sua inopportunità di principio » (p. 21). In realtà la legittimità e la doverosità di una Cristianità si fonda su delle precise ragioni di ordine storico, psicologico-pastorale e di fede.

La Chiesa ha sempre conosciuto una irradiazione nel sociale, essa costituisce come il suo *humus* e il suo *habitat*. *Humus* e *habitat* assolutamente necessari alla nascita, crescita e sviluppo normale delle convinzioni umane. Qualsiasi persona impegnata a vario titolo nell'apostolato non può non riconoscere come gli sforzi anche migliori devono costantemente fare i conti

con l'influenza massiccia dell'« ambiente » non cristiano quando non anticristiano, a cui si può ovviare solo ponendo le premesse di ambienti alternativi, cioè creando cellule di Cristianità.

« Infine c'è una ragione teologica decisiva. La natura stessa dell'avvenimento cristiano esige che la "comunione" — che è personale, trascendente ed eterna — aspiri continuamente e instancabilmente a farsi "comunità", cioè una realtà collettiva, contingente, storicamente determinata » (p. 23).

Il programma appare — nelle sue grandi linee — chiaro. Mi sembra però che abbisogni, per essere assimilato nelle sue motivazioni e diventare operativo, di una autentica conversione. Da una mentalità da sconfitti che ha fatto del « cedere per non perdere » la sua parola d'ordine, ad una mentalità combattiva e fiduciosa, che lascia trasparire nel comportamento l'entusiasmo di un ideale e la certezza dell'immancabile vittoria. « Noi non dobbiamo e non vogliamo imporre a nessuno né con la forza né con l'astuzia la nostra "cultura", cioè la nostra gerarchia di valori. Ma non possiamo e non vogliamo tollerare che l'imposizione, con la forza o con l'astuzia, di una "cultura" estranea ci snaturi e ci impedisca di esistere e crescere come popolo di Dio, redento dal sangue di Cristo, secondo la visione della vita che noi liberamente e razionalmente accogliamo nell'atto di fede » (p. 25).

PIERO CANTONI

POSTILLE

LA PREGHIERA NELLE CALAMITA' NATURALI

Si sta perdendo, almeno praticamente, la consuetudine liturgica, pastorale ed ascetica di indire e innalzare suppliche e far penitenza per impedire o far cessare calamità naturali, come terremoti, alluvioni, carestie, epidemie, ecc. Tutti ricordano, per esempio, certe apposite invocazioni delle Litanie dei Santi o, *in riferimento anche a calamità di minor grado, le preghiere ordinate ai sacerdoti,* Ad petendam pluviam *o* Ad petendam serenitatem, *ecc. Oggi silenzio.*

Nello sfondo si delinea, a giustificazione della nuova prassi, una preoccupazione, in sé lodevole, di aggiornamento, di razionalità dottrinale e anche di ripensamento teologico. I problemi sottesi da questo cambiamento sono la relazione tra peccati *e* calamità naturali, *la situazione degli* innocenti, *le obiettive* cause delle calamità. *Si tratta, al riguardo, di dissolvere qualche equivoco e compiere qualche precisazione. E, in conclusione, additare quale sia, in ogni caso, il* sicuro esaudimento.

Le calamità naturali sono vere punizioni dei nostri peccati

Un tempo era convinzione comune del popolo cristiano. Perciò si innalzavano preghiere e si facevano manifestazioni anche pubbliche di penitenza, per placare la divina giustizia (si ricordi la peste di Milano e S. Carlo Borromeo). Chi osa dire oggi questo agli scampati da un terremoto? E se si tacesse in considerazione del clima attuale di poca fede e per non urtare la gente, potrebbe esservi qualche giustificazione. Ma non è forse azzardato supporre che i pastori stessi, in buona parte, non ci credano.

Eppure il fatto è certissimo. Alla base c'è il «peccato originale», trasmesso come peccato di «natura» a tutta la specie umana, la quale è stata quindi privata delle privilegiate condizioni «preternaturali» iniziali, che escludevano ogni sofferenza, diventando invece soggetta alla lotta per la sussistenza *(«Maledetto il terreno per cagion tua»:* Gn *3, 17), al* dolore *(«Con doglie partorirai figli»: 16), all'antagonismo della scatenata*

concupiscenza *carnale («Si accorsero di essere nudi»: 7), alla morte («in polvere ritornerai»: 19) e, nel correlativo quadro ambientale, alle* calamità naturali. *E al peccato di «natura» si sono associati gli innumerevoli peccati «personali» aggiungendo quindi anche al male delle calamità naturali quello derivante dalla cattiveria umana. Al fondo della specie umana dunque ogni «sofferenza» presenta — in radice — il sigillo della «punizione».*

Ma, più direttamente, questa problematica riguarda i peccati «personali», considerati però non individualmente («Né lui — il cieco nato — ha peccato, né i suoi genitori»: Gn *9, 3), ma collettivamente, nella comunità sociale. Mentre la sanzione punitiva per i singoli — come il* passaggio al premio — *avverrà nel transito di ognuno alla vita eterna, la sanzione della più o meno vasta comunità sociale non può avvenire che in terra. E' dunque da attendersi in terra la sanzione punitiva divina per i peccati nella comunità e della comunità in quanto tale. Tenendo infatti conto della natura sociale dell'uomo, delle correlazioni tra struttura sociale e vita individuale e del dovere dell'ossequio a Dio, non solo dell'individuo, ma della società, non si vede come tale sanzione possa mancare. E' quanto conferma la rivelazione, secondo tante, notissime narrazioni bibliche, con la eloquenza dei fatti, oltre che di chiari ammonimenti. Ecco, per esempio, la motivazione del diluvio: «Vide pertanto il Signore che grande era la malvagità dell'uomo sulla terra... e mandò il diluvio di acqua sulla terra per distruggere ogni carne» (*Gn *6, 5.17). Per la penitenza predicata da Giona, Ninive fu salva dalla imminente rovina che «Dio aveva minacciato» (*Gn *3, 10). Per la corruzione dei sodomiti «il Signore piovve sopra Sodoma e Gomorra zolfo e fuoco... e distrusse quella città e tutto il distretto» (*Gn *19, 24.25). La solidarietà sociale nella valutazione complessiva dei peccati e la forza della impetrazione a Dio per evitare lo scatenarsi della divina giustizia sono evidenziate dal celebre dialogo di Abramo con l'Onnipotente per evitare la distruzione della città (*Gn *18, 23-32). Sarebbero bastati anche solo «dieci giusti» (che purtroppo non ci furono): Dio non avrebbe distrutto Sodoma «a causa di quei dieci». Innumerevoli sono gli ammonimenti profetici al popolo eletto di non trasgredire i divini precetti se non vuole essere punito: «Se... non adempirete tutti i miei precetti... vi punirò» (*Lv *26, 15 ss.). Le profezie di punizione ebbero il culmine della realizzazione nella distruzione di Gerusalemme. Gesù stesso ne diede la motivazione: «Perché non conoscesti il tempo della visita a te» (*Lc *19, 44).*

Ma, come sempre, la divina giustizia *non è separata dalla divina* misericordia. *Questa mira a scuotere, con le calamità, i peccatori, spingendoli al riconoscimento delle proprie colpe, alla preghiera, alla penitenza, alla conversione. Emerge sotto questo aspetto un'altra ragione (oltre quella suddetta della punizione della società in quanto tale) per la divina punizione in questa terra. E', appunto, una ragione di misericordia: per sollecitare cioè, qui in terra, la conversione, la quale non sarebbe più possibile al momento del giudizio eterno.*

Ora tale misericordia non potrà avere attuazione se nascondiamo al

popolo queste verità. Non solo mancheranno le suppliche capaci di attenuare o far cessare le calamità, ma mancheranno anche le salutari conversioni, cui mira la misericordia stessa scuotendo gli animi con la pubblica manifestazione della divina giustizia. Anzi i peccati si accresceranno, aggiungendosi in molti, per mancanza di illuminazione pastorale, la ribellione contro Dio che permette quelle sciagure.

E gli innocenti?

Chi facilmente si proclama tale, contrapponendosi agli altri quali invece peccatori, sarà bene che rifletta all'ammonimento di Gesù, in un celebre episodio, emblematico di tutti gli altri: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo una pietra...» (Gv *8, 7).*

Ma ci sono indubbiamente i fanciulli, incapaci di colpa nei primi anni, incapaci anche di merito che possa placare la divina giustizia punitrice. Essi resteranno tuttavia inevitabilmente colpiti dalla calamità punitrice, in quanto parte della comunità umana. Che, in via ordinaria, Dio non sottragga, in questa terra, i singoli agli eventi comuni, lasciando che tutto l'insieme umano compia la sua evoluzione, è confermato dalla parabola del grano e della zizzania: «Lasciateli crescere insieme tutt'e due fino alla messe» (Mt *13,30). Questo non fa che accrescere la responsabilità del popolo cristiano e il dovere di convertirsi, di far penitenza e d'impetrare la cessazione dei flagelli naturali, proprio in quanto si riverserebbero anche sugli innocenti.*

Questi, d'altra parte, si inseriscono indirettamente nella supplica all'Onnipotente, mobilitando la meritoria carità degli adulti verso di essi, nel momento della prova.

Inoltre essi: se soccombono in qualche grave calamità, raggiungono certamente la felicità eterna (certezza che non avrebbero avuto da adulti); se menomati, corrispondendo alla grazia, potranno rendere spiritualmente meritorio e caparra di maggior premio eterno il loro stato, moltiplicandosi anche il merito di chi li assiste; se rimasti felicemente integri, potranno trarre dalle esperienze passate, maggiore impegno ad allontanare con la virtù e con la preghiera i punitivi flagelli.

Le cause: la natura o Dio?

Il grande equivoco nella problematica delle calamità punitive *sta proprio nella alternativa così posta: «Natura o Dio?». Come cioè se l'uno intervento escludesse l'altro. Con tale contrapposizione viene spontaneo opporre l'ignoranza della scienza passata alle conoscenze presenti e spiegare l'antico ricorso a Dio nelle varie necessità con la vecchia convinzione di tanti fenomeni dipendenti non dalla natura, ma da singoli,* im-

mediati *interventi divini: i fulmini scagliati direttamente da Giove, ecc. le malattie derivanti dai peccati («Chi ha peccato: quest'uomo o i suoi genitori, perché sia nato cieco?»:* Gv *9, 2) o da influsso di satana (benché questo sia stato vero in certi casi, secondo la testimonianza evangelica:* Mc *1, 25; 5, 8; 9, 21;* Lc *13, 16: ciò anzi con qualche frequenza, prima della Redenzione). Era chiaro che attribuendo « immediatamente » a Dio o a entità superiori certi fenomeni naturali, logicamente a Dio si doveva ricorrere per modificarli. Questa logica sembra che venga oggi a mancare, essendo ormai giunti a conoscenza delle « immediate » cause naturali di quei fenomeni. Dio che « mandò il diluvio »? Non fu che uno speciale fenomeno meteorologico, un prolungato addensamento di nubi e un gioco di temperature che determinò un grandioso e lungo nubifragio. « Zolfo e fuoco, provenienti dal Signore » distrussero Sodoma e Gomorra e tutta la valle? Non fu che lo scatenamento di fenomeni naturali, fulmini che incendiarono e fecero rigurgitare i pozzi di bitume di quella regione (*Gn *14, 10), esalazioni solforose che ricaddero in pioggia e forse un terremoto a compimento della distruzione. Le malattie? Le epidemie? Oggi se ne conoscono esattamente le cause naturali, le fonti patogene.*

Con ciò si dimentica che Dio è il creatore della natura e delle sue leggi ed ha due modi di intervenire « direttamente » nei fatti naturali (oltre il permanente suo influsso metafisico per la conservazione dell'« essere » di tutta la realtà contingente): o immediatamente, *sospendendo e modificando le leggi naturali, o* mediatamente, *traverso lo svolgimento delle leggi naturali stesse. Anche in questo secondo caso quindi gli eventi sono tutt'altro che sottratti alla divina volontà. La conoscenza delle « immediate » cause naturali di un fenomeno, non toglie che esso rientri « mediatamente » nella divina volontà (positiva o permissiva) che « ab aeterno » ha « previsto » quel preciso avveramento e può averlo collegato, in funzione positiva e punitiva al peccaminoso contegno dell'uomo. Così pure « ab aeterno » può aver collegato l'esaurimento di un evento naturale dannoso e l'avverarsi di un evento favorevole alle penitenze e suppliche inalzate alla divina misericordia. Già basta questo per giustificare e raccomandare la prassi cristiana della penitenza e della preghiera nelle e contro le calamità naturali. Ma si aggiungono poi i possibili interventi anche « immediati » di Dio, dominatore della natura e delle sue leggi, i quali possono rientrare, a loro volta, in due ovvie categorie: o in forme « miracolose », propriamente dette, quando l'intervento al di fuori e al di sopra delle leggi naturali risulta dall'esperienza (come nelle guarigioni improvvise di malattie incurabili) o in forme « latenti » o tutt'al più soltanto « congetturali » (come nella cessazione di una mortifera siccità o di una tragica epidemia in corrispondenza di attività supplici e penitenziali).*

Obiettare quindi contro il carattere punitivo di certi flagelli naturali (oltre la degradazione generale, dopo il peccato originale) e contro l'umile impetrazione per il loro allontanamento, obiettare, dico, che oggi, a differenza del passato, si conoscono le forze naturali che regolano tutti gli eventi fisici, è una ingenuità. E' una dimenticanza dei vari modi suddetti in cui Dio può « direttamente », in modo « mediato » o « immediato », re-

golare gli eventi, in relazione alle situazioni, alle colpe, alle suppliche umane.

Nelle grandi calamità naturali, può, in particolare, fiduciosamente attendersi l'impetrato intervento divino immediato, latente, in tante circostanze in cui, pur essendo ben note le colleganze dei fenomeni con le loro cause naturali, queste però in concreto non possono precisarsi. Si pensi, per esempio, alla meteorologia, capace di tante sorprese.

Il sicuro esaudimento

*Quando tuttavia, nel quadro della autonomia dei disegni divini, l'impetrazione di un sollievo materiale non viene esaudita, non si deve ritener fallita quella supplica e smentita l'assicurazione di Gesù: «Tutto ciò che domandate nella preghiera, credete di averlo ottenuto, e l'avrete» (*Mc *11, 24).*

I doni di Dio infatti non possono non essere subordinati al bene delle anime. I dolori, le calamità possono costituire preziosi strumenti di espiazione, purificazione, santificazione. La mancanza di esaudimento a suppliche contro le calamità, innalzate anche nelle migliori disposizioni di fede, di umiltà, di carità (cfr. Mc *11, 25) mira certamente al maggior bene delle anime. Ma se le calamità suscitano sentimenti di ribellione le anime saranno invece danneggiate. Ora per vincere tale tentazione occorre la divina grazia. Questa pertanto non può essere negata dalla misericordia di Dio a chi innalza fervide suppliche nelle dure prove, dandogli modo, se corrisponde ad essa, di trarre grandi vantaggi spirituali.*

Ecco il prezioso frutto delle penitenze e suppliche innalzate al Padre nelle dolorose prove, anche quando le prove stesse non vengono eliminate. Ecco quindi l'esigenza delle suppliche, nei dolori, nelle calamità, anche a prescindere dalla fiduciosa attesa del diretto esaudimento, cioè della loro cessazione.

Esse infatti serviranno a sollecitare, quando la cessazione non avvenga, le abbondanti grazie perché la prova sia santamente sopportata e si traduca in ricchezza spirituale.

[Pier Carlo Landucci]

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

(parte tredicesima)

L'uomo supera l'uomo

E non basta. Prevalso lo spirito sulla vita sensoria, in che manier si compirà la vita stessa dello spirito? Colmano effettivamente il ver e il bene l'anima nostra, o forse — a dirla con Schiller — il germe dell *felicità* non cresce in noi, indarno vi aspiriamo, carichi di limiti i ver e i beni creati?

Se *in chiave di equilibrio dell'essere* la felicità ci induce a trascer dere la vita dei sensi, ci obbligherà *in chiave di plenitudine di vita* trascendere l'uomo?

Urgono i quesiti alla ribalta della ragione. E la ragione rispond il compimento dell'uomo non è in lui, ma fuori di lui.

« *L'uomo supera l'uomo* », dichiara Pascal. Né per l'uomo il sup rarsi di prosieguo è solo un dovere: è l'essenza e la dinamica della su natura di uomo! Egli tende a Dio e di Dio l'Essere, l'Infinità, la Caus il Fine, l'Unità, la Verità, la Bontà, il Valore e l'Amore segnano gli a tributi.

L'efficacia apodittica d'ogni prova che ci indirizza a Dio è la cost tazione in noi d'un enorme squilibrio tra le nostre incurabili deficien e l'incontenibile sete di dominio, tra quel che possiamo e quel che i vece vogliamo.

Il mistero dell'uomo sta qui: ch'egli è in grazia d'un divenire p renne, sicché svolge senza posa la sua parabola perfettiva. A poco a p co, diffondendosi nello spazio e approfondendosi nel tempo, sacrifica do le impressioni caduche e rintuzzando i moti incomposti, svilupp nell'anima la facoltà di conoscere e di amare, assurge d'approdo in a prodo sugli spalti del divino.

Ma, se soggiace ai richiami esterni o nutre l'egoismo, se neglige l'eterno per l'attimo fuggente, se al pieno e libero possesso di sé preferisce la tirannide d'una febbrile e torbida sessualità, l'uomo degenera, né si compirà mai.

Che la vita abbia in noi compimento, oppure s'accartocci sterile, dipenderà dall'includervi o dall'escludervi Dio. Dio non è più il termine d'astrazione d'un sillogismo in chi fedele lo ama, ma l'epicentro vitale; e la filosofia si concreta operante in filosofia dell'azione, si traduce in sistema di vita, invoca umile una Rivelazione dei Cieli.

Lo spirito non ha uniformità di decorso, non segue una linea continua. La linea si dirompe; or accelera la marcia, or l'attarda, or ristagna, or insta di bel nuovo. La vita non è luce che egualmente piova all'ingiro, ma è razzo che scoppia a più riprese e che brilla da punti diversi. Io corro, m'agito, m'infiammo d'entusiasmi per giungere dove? Alle stelle d'un balzo? No. Non ambisco se non mete ovvie. E le mete, conseguite, fungono da stazioni di transito. Si direbbe che la natura, onde non scoraggi la grandiosità dell'impresa, ci assegni di giorno in giorno i ruoli necessari. Ma, non di rado, succede che gli uomini s'insabbino prima del tempo ad una delle molte soste provvisorie e la considerino definitiva. A nulla giova la coscienza. La stimano ingannatrice. Non vi danno ascolto. L'oggetto usurpa allora le risorse dello spirito, quasi esaurisse le insite disponibilità. E' sintomatico comunque che l'anima converga su un fuoco precipuo, attorno a cui vorticano le facoltà interiori a guisa di pianeti attorno al sole.

Di mezzo alla miriade di approdi della vita uno staglia ai vertici e condiziona gli altri. Guai a prescinderne! Nessun veto, no, a che gli uomini si suddividano in classi; né ai singoli s'impone d'essere poeti, o scienziati, o operai. Trattasi, invece, di identificare e impersonare quell'idea-regia, ove tutti si ritrovano *uomini,* l'unica capace di compiere l'uomo, l'evoluzione del nostro essere dall'esordio all'epilogo.

La teleologia e il termine ultimo

Ogni cosa in natura, dall'universo schiuso all'unità, sino ai microscopici atomi, connota inequivoca una teleologia. A livello di ordine, il mondo è « cosmo ». In tutto domina un *fine,* motore e chiave di tutte, indistinte le azioni fisiche, meccaniche, chimiche, elettriche e biologiche. Di lì inferiamo la differenziazione e la classificazione d'ogni cosa. Se — ipotesi dannata — sfumasse dalle cose il fine, di botto il mondo piomberebbe amorfo nell'inerzia. Avremmo anonimo il caos.

Congenito e dinamico, il fine postula in ogni cosa una limpida ragione a guidarne l'« iter », una legge a fissarne e puntualizzarne il modo

d'agire, orientandola alla perfezione sua, termine ultimo da raggiun gersi con attività specifica e individua.

Il fine, insomma, designa un *dover essere*. Non è ancora in atto ne soggetto operante, eppur tacita onnipresenza e onnipotenza per l'orien tamento che gli conferisce.

E' un'*idea autocrate:* non v'ha impulso alcuno che in correlativit d'azioni non stimoli e non diriga alla perfezione prefissa. Ma, se ogn cosa ha un'idea da produrre, l'essere è giocoforza modellato su un'idea Il reale è dunque razionale. Questa è l'eterna verità del platonismo. So lo che Platone, conquiso dal mito della spelonca, scorge nel mondo del le cose appena uno schermo, vacuo ricettacolo d'ombre e simulacri.

Aristotele va oltre. Perché il fine, o idea, regoli l'attività d'ogn cosa, non può non inerirvi, dentro, strutturarla e strumentarla.

Di più. Una tal razionalità immanente nelle cose non sarà mai ters razionalità se non sgorga da una personale Ragione, conclude l'esempla rismo cristiano; ed assevera il principio:

« *Ogni cosa è costituita* « per » *l'esecuzione, con la dialettica de rispettivi atti, dell'idea divina che presiedette alla sua creazione, ossi di quella plenitudine di essere che ottempera al disegno e al decret di Dio* ».

E' l'uomo? Anch'egli implica un fine. Più degli altri esseri, consape vole e libero, aspira alla felicità. E' aspirazione di natura. E la natur non dà requie. Sognino i buddisti il nirvana. Soffochi lo stoico senti menti ed istinti ritenuti fattori d'angoscia. Disperino gli uomini e, sui cidi, recidano la vita. Piaccia o no, anch'essi si ribellano al dolore, n'ag grediscono il feudo o ne studiano la fuga.

Beffarda la natura irriderà l'uomo? Non pochi s'arrendono e con clamano: il nostro desiderio di felicità sopravvanza decisamente i fatu trofei di gaudi perituri.

Nella scala degli esseri noi — i soli! — falliremmo lo scopo.

Imperdonabile svista di chi non si libra al di là dei tetti! No, l natura non gira a vuoto, mai e tanto meno in rapporto a noi uomin Ecco: il fine dell'uomo non è di quaggiù e vi opta lo spirito indeper bile. La celebre *legge dell'azione* di Blondel, per cui l'uomo vuole sem pre più di ciò ch'egli possa, si convalida e s'illumina. L'intimo process del volere accusa, come recondita molla motrice, l'inadeguatezza tra l volontà volente e la volontà voluta, tra l'oggetto ambito e l'oggetto vi suto. Non è secondaria, né a mero carattere psicologico, quest'inad guatezza. Metafisica è la segnalazione. Testimonia i tipici congegni de lo spirito. Congegni che, in cifra di prassi ed in globo, sul telaio d'u concreto vivere umano, indigitano all'unisono il culmine del suo pr cesso: Dio.

Sensibilità e fomite

Fremono nell'uomo emozioni e passioni. La sensibilità affianca lo spirito.

Moti di attrazione o di revulsione che erompono, estemporanei, in seguito alla conoscenza dei sensi circa un bene o un male corporeo, le EMOZIONI si ripercuotono sul sistema nervoso, fiammeggiano ed alterano l'organismo.

Paralleli e antipodici l'amore e l'odio dividono l'uomo. L'amore è causa di desiderio, speranza, audacia e gioia, laddove l'odio sbriglia il timore, la disperazione, la collera e il dolore.

Completive e perfettive della natura, le emozioni godono *in nuce* d'una bontà indubbia. Non scopo a se medesime, ma ligie ai piani egregi del nostro spirito, scatenano in noi energie provvidenziali, di colpo, fuori da qualsiasi riflessione o calcolo, dirette al fabbisogno, a difesa di rischi e danni.

Incolorano la vita d'un caleidoscopio di roridi impulsi, scandendo, nell'orbita del loro periodo, ritmi or crescenti, or calanti. C'è, in questi roridi impulsi, tutta la pastosità, la carnosità e la musicalità del vivere al punto che la vita, semmai svanissero, appassirebbe atona, monocorde, fredda: una sfinge.

Sennonché aizza le emozioni un fomite, morbosamente le rinfocola e ne esaspera i moti. Nasce il fomite dal peccato, alimentandosi di peccato in peccato, deflagra più si ripetono irragionevoli gli atti, non disciplinati dallo spirito.

Per una legge di contrappasso, sin dalle origini, alla ribellione dell'uomo a Dio fa riscontro — nell'uomo — la ribellione della carne allo spirito. Divampano i sensi incomposti, arbitrari, resistono alla volontà e la umiliano. Così l'amore degenera in lussuria, l'audacia diviene temerarietà, il desiderio cupidigia, la speranza presunzione, il timore vigliaccheria, s'imbestiano l'odio e il dolore.

Abitudini elevate a gradi d'intensità non comune, affini alle emozioni, ma più violente, le PASSIONI infeudano il dinamismo emozionale.

Invaso da una passione, l'uomo coagula ogni forza e risorsa su un oggetto. Non vede altro. Lì dispiega in rilievo la vita, non di rado a livelli eroici. Il suicidio n'è il classico azzardo: precipita la vita, non ha più voci, se il termine della passione d'improvviso dilegui.

Ma, per quanto già immane, vieppiù s'accentua la sensibilità, tocca i fastigi se la volontà la compenetra, vi addiziona il dinamismo che le è proprio e che non ha remora alcuna.

Anela l'anima al bene. Ed è un bene noumenico, sì da eccedere a

mille doppi la fenomenologia dei sensi. Spazia sul vero universale l'i telligenza e, consequenziaria, mancipia, sul bene universale la volont Il solo Dio, Sommo Bene, varrà quindi a saziare la volontà dell'uom Ivi, cointesi e trascesi all'infinito, spogli di limiti, le si offriranno i si goli beni finiti.

La vita insegna. Laddove nelle cose raccolga e polarizzi l'ansito d godere, devia la volontà e fissa in una tal deviazione la nativa dialettic universale.

E' un dramma. E noi assistiamo all'infausto spettacolo di siffatt facoltà superiore che, impazzita, travolge nei gorghi della sua furia l altre facoltà.

Inappagabile scalpita e s'arrovella la concupiscenza in fiamme. S di delirio l'affannosa corsa ai beni fittizi. Stizzosamente. Rovinosame te. Mossa dall'impazzita volontà, dilaga incondizionata la prava conc piscenza.

Si vendicano le leggi di natura. Universale l'oggetto che la ragion insegue non può non affulgere illusorio in miraggi sempre nuovi, cu di concerto, volta a volta, s'abbandona frenetica la volontà. Chiosan lugubri il dramma l'insaziabilità degli avari, dei libertini e dei superb

Strazia il vizio, disgusta e abbruta l'uomo.

Resipiscano gli uomini. Non umanizzano e non finalizzano il viver se non una giusta ragione, l'incorrotta volontà indefessa, che educhin al Vero e al Bene emozioni e passioni.

L'abisso dell'anima

Teatro dell'anima è il binomio Vero-Bene.

1. Ogni cosa è *vera*.

Ha una sua tipica natura, rifluenti quindi, inconfusi, e rispondent valori operativi propri. « Agere sequitur esse ». Sta a sé. Univoca. E quello che è e vale per quello che è. L'ordine ontico-dinamico, final stico, dei dati strutturali e strumentali, esteso ai minimi dettagli, non s spiega se non in virtù d'un Dio demiurgico. Attesta che ogni cosa ric pia e incorpora un'idea archetipa divina.

Ciò, appunto, costituisce la *verità* d'ogni cosa, ciascuna con un sua tipica natura, con valori operativi propri. Dio Infinito, inesauribil mente imitabile « ad extra », modella le creature sugli innumeri, pitto reschi tipi dell'imitabilità in questione. Partecipa loro un modo d'esser che arieggia il Suo.

Se le cose ricopiano e incorporano un'Idea di Dio, non possono non svelarla all'intelligenza di noi uomini: la verità ontologica, verità insita nelle cose, si traduce in verità logica, verità insita nell'uomo.

L'aspetto formalissimo onde le cose fungono conoscibili da un'intelligenza, pel fatto ch'è intelligenza, e che demarca l'ampiezza conoscitiva dell'intelligenza stessa, è l'aspetto di *essere*. Tutti gli altri aspetti che definiscono le cose, specificandole e individuandole, s'appalesano come ulteriori precisazioni dell'aspetto di *essere*, e non per aggiunta, ma per una chiarificazione o esplicitazione dall'interno: si sprigionano dal suo seno, concrezionati della sua fibra.

Pur potenziale ed implicito, è dunque infinito il deposito di *essere* e Dio solo è la Realtà che l'adegua. Di più in più chiarificato ed esplicitato, intellettualmente, s'amplia sino alle soglie di Dio, ove arride eclatante.

Da una tal radice si irradia e si evolve l'albero del sapere.

Balza agli occhi la supremazia dell'intelligenza sui sensi.

Da un verso la sensazione registra i caratteri esterni della cosa, che l'immagine articola nel fenomeno.

Di converso l'idea n'attinge la ragion d'essere, enuclea l'essenzialità della cosa, o noumenicità: il perché ha quello che ha, ferreo l'ordine disposto, e non sgarra d'un apice, né soffre l'immutazione d'un ritaglio o amminicolo; il perché debba fruirne in linee drastiche ai fini d'essere quello che è.

S'acclara la cosa. L'intelligenza « intus legit ». Non la legano spazio e tempo. L'idea sovrasta l'«hic et nunc», l'episodico, l'alea dei sensi. E' vera sempre e dovunque.

Ma, se tutte le cose fungono conoscibili dall'intelligenza in quanto *esseri* e per quanto di *essere* contengono, tutto il reale, assolutamente tutto, anche Dio, si apre alle indagini dell'intelligenza nostra. L'intelligenza — al tandem — ha un'ampiezza conoscitiva infinita. L'anima una sete infinita.

Impari le cose finite, in cui non risiede se non una parte dell'essere, a corrispondere a quest'ampiezza e sete, l'intelligenza provoca d'obbligo all'Essere Infinito.

Affiora qui la *possibilità* che ha l'uomo di conoscere Dio « facie ad faciem, uti est » (I Cor. XIII, 12; I Gio. III, 2).

Indubbio. Ostano limiti non pochi e non lievi, la metafisica finitudine. E se Dio vi sopperisse? Se ascrivesse all'umana intelligenza un modo d'essere, epperò un modo d'agire, congeneri all'Essere e all'Agire Suo, che limiti non ha? Il dono, antonomastico, non violerebbe la natura. Avremmo, nel caso, non dovuta, supererogatoria, un'elevazione esimia, non già una costituzionale alterazione dell'intelligenza nostra (cfr. S. TOMM., I, q. 12, a. 1).

Un esempio adombra la suvvista possibilità. Acconci mezzi tecni
non snaturano, no, l'occhio carneo, eppur gli dilatano a largo raggi
consoni, l'angolo di visione. Noi ipotizziamo l'antonomastico dono.
poi Dio ci accolga in Gloria, non lo dirà se non la Fede.

2. Ogni cosa è *buona*.

Il grado d'essere che la cosa importa e che la circoscrive in cif
d'univoca natura, inconfusa, n'adempie in tronco le tendenzialità nat
rali, sì da esprimere, proporzionale, un egual grado di perfezione,
perfezione della cosa, il bene medesimo della cosa.

Buona, perfetta in sé e per sé, commisuratamente al grado di e
sere che importa, ogni cosa insiste e resiste a livello di « introversione
presidia ad oltranza, in salvo, al riparo, caratteristici ed unici, i cong
niti privilegi da connubi eterogenei, sviluppa armonica le virtualità d
valori.

Ma, lungi dall'ignorarsi o dall'osteggiarsi, altrettanti mondi chiu
le creature solidarizzano, espandono il loro bene, il grado di bontà e
perfezione ch'è in ciascuna di esse, s'aiutano fraterne e s'accrescono i
meravigliosi canovacci di reciproci scambi.

E' la seconda fase: la fase della cosa a livello di « estroversione
fase del servizio, del dono e dell'amore.

I poeti n'intessono il poema. Cantano le simpatie tra la terra e
germe, i dolci dialoghi tra l'aria e le piante, il respiro dei fili d'erb
e dei bocciuoli, amica la rugiada del cielo e la luce del sole, gli incro
dei pollini che il vento disperde e che i calici ospitano, fecondano
nutrono.

Si strugge l'amore in passioni ed emozioni, non più cieco, di me
zo alle bestie, giudice la semantica dei sensi.

Eccelle in ultimo nell'uomo, spiritualizzato dall'intelligenza. Sce
ra l'intelligenza i beni d'ogni cosa, li valuta e vi dirige l'amorosa v
lontà. Ama la volontà tutto ciò che l'intelligenza ravvisa come be
tutto ciò che è essere quindi. E' dimensionata sull'Infinito! E la se
non si tacita mai. I beni di quaggiù, se dapprima adescano, deludo
ad uno ad uno. Meteore. Di volta in volta l'intelligenza ne sfolgora
miseria, per subito additare beni più degni e duraturi. Non ha tregua
corsa. Sa d'affanno. Sa d'orgasmo. Sa di frustrazione atroce.

Il solo Dio, l'Infinito Essere, Sommo Vero e Sommo Bene, fer
la corsa dell'anima, atto a placarla, esaustivamente perfezionarla e b
tificarla. Semmai l'escludessimo, dovremmo ridurre l'anima, l'inco
mensurabile abisso della nostra intelligenza e volontà, ad un parado
psicologico, ad una assurdità radicale.